LIBRARY OF PRINCETON
JAN 25 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 21 .B385 1865 v.3
Baur, Ferdinand Christian,
1792-1860.
Vorlesungen uber die
christliche

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/vorlesungenuberd03baur

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DRITTER BAND.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1867.

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DAS DOGMA DER NEUEREN ZEIT.

HERAUSGEGEBEN

VON

FERD. FR. BAUR,
DR. PHIL., PROFESSOR AM SEMINAR ZU MAULBRONN.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1867.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Inhalt.

Dritte Hauptperiode.

Das Dogma der neueren Zeit.

Erster Abschnitt.

	Seite
Von der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts	1—297
Einleitung	1 — 28
Die Scholastik und die Reformation	1 — 3
Das Princip des Protestantismus. Der protestantische Lehrbegriff des Glaubens	3 — 5
Der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus nach seiner formalen und materialen Seite	5 — 8
Die Symbole der lutherischen Kirche und die Tridentiner Synode	8—10
Der Unterschied des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Die Arminianer oder Remonstranten	10—12
Die Umgestaltung der Dogmen durch das Reformationsprincip	12. 13
Die Unitarier oder die Antitrinitarier. Servet. Die beiden Socine und das System der Socinianer. Ihre Dialektik und Exegese	13—17
Der Socinianismus und der Protestantismus	17. 18
Die Entstehung des protestantisch-lutherischen Lehrbegriffs. Loci Melanchthon's. Augsburger Confession. Apologie	18—20
Die theologischen Streitigkeiten und die Concordienformel	20—22
Der Kryptocalvinismus der Philippisten und der Syncretismus Calixt's	22—24
Die protestantisch-lutherische Dogmatik. Chemniz. Hutter. Gerhard. Quenstedt u. A.	24—27
Zwingli's Commentarius und Calvin's Inst. chr. rel. Dordrechter Synode. Föderalmethode des Coccejus	27. 28
Geschichte der Apologetik	28—70
Die bisherige Form der Apologetik. Vives. Mornay du Plessis. H. Grotius. Pascal. Huet. Limborch	28—30

Seite

Die Bedeutung der Philosophie. Cartesius. Spinoza's Tract. theol.-polit. 30. 31
Die englischen Deisten. Herbert. Locke. Blount . . 31—35
Vernunft und Offenbarung in der protestantisch-lutherischen Dogmatik. Luther. Gerhard. Quenstedt. Dan. Hofmann 35—39
Reformirte und socinianische Theologen über die luther. Lehre von der Vernunft. Vedel. Wissowatius . . 39—41
Der Offenbarungsbegriff des Musäus und Calov . . 41—43
Der Socinianer und Arminianer . . . . . 43—45
Die Wunder. Spinoza, Tract. theol.-polit. . . . . 45—48
Die protestantische Lehre von der Schrift . . . 48—50
Die kathol. Lehre von der Tradition im Trident. und die protestantischen Symbole . . . . . 50—52
Calixt über Tradition und die alten Symbole . . . 52—54
Der kanonische Charakter der Schrift. Fides divina. Testimonium spir. s. . . . . 54—57
Anfänge der Kritik 58
Die Lehre von der Inspiration. Luther. Die protestantisch-lutherische Theorie. Calixt. Musäus . . . . 59—64
Die katholische Lehre. Rich. Simon 64. 65
Die Lehre der Socinianer und Arminianer. Die Bedeutung der Wunder im socin. System und die Frage über die Glaubwürdigkeit der neutestam. Schriftsteller. Fides humana 65—69
Die Lehre von den affectiones der Schrift. Verhältniss des alten und neuen Testaments bei den Hauptsystemen . 69. 70

Die Geschichte der einzelnen Dogmen . . 70—297

Lehre von Gott . . . . . 70—85
Ursprüngliche Form dieser Lehre in der protestantischen Dogmatik. Loci Melanchthon's. Luther . . . 70—74
Die calvinische Prädestinationslehre . . . . . 74—76
Die natürliche Gotteserkenntniss bei Calvin . . . 76. 77
Die Lehre der Socinianer. Die Präscienz Gottes . . 78—81
Eigenschaften Gottes. Lehre der protestantischen Theologen. Gott als Substanz . . . . . 81—85
Lehre von der Dreieinigkeit . . . . . 85—108
Die Antitrinitarier. Deutsche Antitrin. Servet . . 85—90
Seb. Frank 90. 91
Italienische Antitrinitarier und die Socine. Die Lehre der Socinianer von der Gottheit Christi . . . . 91—96
Der Streit über die Anrufung Christi zwischen F. Socinus und Fr. Davidis . . . . . 96—98

Seite

Die Arminianer . . . . . 98—100
Melanchthon und die protestantischen Theologen . . 100—105
Calixt und die exegetische Behandlung des Dogma . . 105—107
Ausgang des heil. Geistes. Jac. Andreä und der griech. Patriarch Jeremias. Reinboth 107. 108
Lehre von der Schöpfung und Vorsehung. Der concursus bei den protestantischen Theologen . . 109—111
Lehre von den Engeln und Dämonen. Die Bekämpfung des Glaubens an die Macht des Teufels durch Balth. Bekker 111—114
Lehre von der Sünde und der Gnade . . . 114—150
Lehre vom Ebenbild Gottes bei Katholiken, Protestanten, Socinianern und Arminianern . . . . . 114—117
Sünde und Gnade. 1) Ursprünglicher Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Erasmus und Luther . 117—121
Das katholische Dogma. Der Jansenismus . . . 121. 122
2) Verhandlungen in der protestantisch-lutherischen Kirche. Melanchthon. Der synergistische Streit . . . 123—126
Der Synergismus Strigel's und seine Gegner . . . 126—128
Die Lehre des Flacius von der Erbsünde und seine Gegner 128—130
Lehre der Concordienformel und der spätern lutherischen Theologen. Calixt . . . . . 130—133
3) Die Lehre der reformirten Kirche und das Verhältniss der lutherischen zu ihr . . . . . 133—149
Zwingli's Lehre von der Sünde . . . . . 133—135
Calvin's . . . . . 135—138
Die Prädestinationslehre der Reformatoren . . . . 138—140
Th. Beza. Supralapsarier und Infralaps. 140. 141
Arminianer. Dordrechter Synode. Hypothetischer Universalismus. Amyraut. Daillé. La Place. Academie von Saumur . . . . . 141—144
Die reformirte und die lutherische Lehre. Die Vermittlung der Concordienformel 144. 145
Lehre der spätern lutherischen Theologen. Musäus. Hunnius. Huber . . . . . 145—149
4) Lehre der Socinianer und Arminianer über Sünde und Gnade 149. 150
Lehre von der Person Christi . . . . . 151—172
Die Gegensätze gegen die kirchliche Lehre . . . 151
A. Osiander . . . . . 151—153
Schwenkfeld . . . . . 153—157
Die Ubiquitätslehre Luther's und Zwingli . . . . 157—159

Seite

Streit zwischen den reformirten und luther. Theologen über die Ubiquität. Die Concordienformel und die Communicatio idiom. Die Neustädter Admonitio . . . . 159—163
Die Lehre der spätern lutherischen Theologen. Chemniz. Die Unio. Calixt . . . . . 163—166
Streit der Tübinger und Giessener Theologen über χρῆσις, κτῆσις, κένωσις, κρύψις. Die decisio saxonica . . . 166—169
Lehre der Lutheraner von den beiden Ständen Christi. Die Höllenfahrt Christi . . . . . 169—172
Lehre von der Versöhnung . . . . . 173—192
Die Anselm'sche Satisfactionslehre und die lutherische Dogmatik. Form. Conc. Doppelter Gehorsam Christi . 173—175
Entwicklung dieser Lehre bei den lutherischen Theologen 175. 176
Die Versöhnungslehre des Calvin u. A. Osiander . . 176—178
Die Bestreitung der obedientia activa durch Joh. Piscator 178—181
Lehre der Socinianer: 1) negative Seite. Argumente gegen die kirchliche Satisfactionstheorie . . . . . 181—184
2) Positive Seite. Sündenvergebung. Tod und Auferstehung Christi . . . . . 184—186
Theorie des H. Grotius . . . . . 186—190
Lehre der Arminianer . . . . . 190—192
Lehre von der Rechtfertigung . . . . . 192—221
Protest. Begriff der Rechtfertigung in der Conf. Aug. . 192—194
Die kathol. Lehre und die Ausgleichungsversuche . . 195—197
Gegensatz der beiden Lehrbegriffe 1) nach seiner objectiven Seite. Sündenvergebung und Heiligung . . 197—200
2) nach seiner subjectiven Seite. Glaube. Liebe . . 200—202
Rechtfertigungstheorie des A. Osiander. Seine Lehre vom Gottmenschen . . . . . 203—206
Schwenkfeld . . . . . 206—208
Osiandrischer Streit. Concordienformel . . . . 208—213
Lehre des Stancarus 213. 214
Socinianer . . . . . 214—216
Arminianer 216. 217
Lutherische Lehre von den Werken. Luther. Melanchthon 217. 218
Majoristischer Streit. Major. Amsdorf. F. Conc. . . 219—221
Lehre von den Gnadenmitteln . . . . . 221—277
1) Die Lehre vom Wort Gottes . . . . . 221—229
Rathman. Pajon 221. 222
Gesetz und Evangelium. Luther. Melanchthon . . 222. 223
Antinomismus. Joh. Agricola. Poach . . . . 223—225
Dreifacher Nutzen des Gesetzes. Mörlin. F. C. . . 225—227

Seite

Reformirte Lehre 227. 228
Das Gesetz bei den Wiedertäufern. Joh. Denk . . 228. 229
2) Die Lehre von den Sacramenten . . . . 229—277
Sacrament bei Luther und Melanchthon . . . 229—232
Zwingli. Calvin . . . . . 232—235
Arminianer. Limborch. Socinianer 235. 236
Katholischer Begriff des *opus operatum* . . . 236. 237
Zahl der Sacramente bei den Reformatoren . . . 237. 238
Lehre von der Taufe . . . . . 239—245
Luther. Zwingli. Calvin . . . . . 239—241
Wiedertäufer. Servet. Schwenkfeld . . . . 241—244
Socinianer. Arminianer . . . . . 244—246
Lutherische Theologen des siebzehnten Jahrh. . . 246. 247
Lehre vom Abendmahl . . . . . 247—277
Luther und die Transsubstantiationslehre . . . 247—250
Carlstadt und Luther . . . . . 250—252
Zwingli . . . . . 252—254
Ökolampadius . . . . . 254—256
Bugenhagen. *Syngramma suevicum* . . . . 256—258
Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli . . 258—261
Marburger Religionsgespräch. *Confessio tetrap.* Buzer. Wittenberger Concordie. Melanchthon . . . 261—265
Schwenkfeld 265
Calvin . . . . . 266—268
Neuer Abendmahlsstreit. Westphal und Calvin . . 268—270
Hesshuss. Übertritt der Pfalz 270. 271
Brenz und die württembergische Confession . . . 271. 272
Melanchthon und die Wittenberger Theologen. Verdammung des Calvinismus. F. C. Calixt . . . 272—275
Socinianer und Arminianer . . . . . 275—277
Lehre von der Kirche . . . . . 277—290
Luther's Lehre von der unsichtbaren Kirche . . . 277—280
Lehre der Augsb. Conf. und der lutherischen Theologen . 280—283
Die unsichtbare und die sichtbare Kirche. Die drei Stände in der protestantischen Lehre . . . . . 283—286
Lehre der Reformirten. Calvin . . . . . 286—288
Wiedertäufer. Mystiker. Seb. Frank. Schwenkfeld . 288—290
Lehre von den letzten Dingen . . . . 290—297
Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode . . 290—292
Katholische Lehre vom Fegfeuer. Seelenschlaf der Wiedertäufer und Socinianer. Val. Schmalz . . . 292. 293
Auferstehung bei Socinianern und Wiedertäufern . . 293. 294

Seite

Seligkeit und Verdammung. E. Soner . . . . 294—296
Weltuntergang. Charakter der protest. Eschatologie . 296. 297

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis in die neueste Zeit . . . . . 298—634

Einleitung . . . . . 298—359
Umschwung der dogmatischen Ansicht. Der Pietismus Spener's und die orthodoxe Theologie . . . . 298—300
Semler und die Nützlichkeitstheorie . . . . . 300—302
Die Aufklärung 302. 303
Die theologischen Streitigkeiten und die Polemik . . 303—306
Die Kritik. Semler . . . . . 306—309
Lessing und die Wolfenbüttler Fragmente . . . 309—312
Der Socinianismus und der Deismus. Voltaire. Rousseau. Französischer Naturalismus . . . . . 312—317
Einfluss auf die deutsche Theologie 317. 318
Der Anfang der neuern Philosophie mit Cartesius und die Reformation . . . . . 318—320
Spinoza und die Theologie . . . . . 320—322
Leibniz und Bayle. Vernunft und Glauben . . . 322—327
Die Wolf'sche Philosophie und die Theologie . . . 327—331
Rationalismus. Popular-Philosophie . . . . . 331—333
Stellung der Kant'schen Philosophie zur Theologie . . 333—336
Kant'sche Theologen 336. 337
Fichte. Kant's »Religion innerh. der Gr. der bl. V.« . 337. 338
Schelling. Daub 338. 339
Rationalismus und Supranaturalismus . . . . 339—341
Bedeutung der Schleiermacher'schen Theologie. Die Reflexionstheologie und das christliche Bewusstsein . . 341—345
Der Standpunkt der Immanenz und der des subjectiven Bewusstseins. Reden über die Religion . . . 345—348
Die Schleiermacher'schen Theologen 348. 349
Schleiermacher und Hegel. Gefühl und Denken . . 349—353
Hegel's Ansicht vom Christenthum . . . . . 353—355
Die historische Kritik. Strauss und die Evangelienkritik . 355—358
Resultat der Entwicklung des Dogma 358. 359
Geschichte der Apologetik . . . . . 359—444
1) Die Lehre von der Offenbarung . . . . 359—401
Der englische Deismus und die natürliche Religion . . 359—362
Die Wolfenbüttler Fragmente . . . . . 362—365
Die Offenbarungstheorie Töllner's . . . . . 366—369

Seite
Kant. Fichte's Kritik des Offenbarungsbegriffs . . 369—373
Süskind u. A. 373. 374
Kant's Relig. innerh. u. s. w. Die Perfectibilitäts-Idee. Teller. Krug. Niethammer. Ammon . . . . 375—379
Schrift: über Offenbarung und Mythologie . . . 379. 380
Der historisch-kritische Rationalismus Röhr's. Wegscheider. De Wette . . . . . 380—383
Der supranaturale Rationalismus. Tzschirner. Reinhard u. A. 383—386
Rationaler Supranaturalismus. Schott 386. 387
Rationalismus und Supranaturalismus als die beiden Formen der Reflexionstheologie . . . . . 387—391
Der Supranaturalismus der Storr'schen Dogmatik und Süskind's . . . . . 391—394
Der Streit der beiden Systeme. Der dem Rationalismus gemachte Vorwurf des Atheismus . . . . . 395—397
Reinhard, Ullmann über die Person Jesu . . . 397
Der Beweis aus den Weissagungen 397. 398
Die Wunder. Hume. Kant. Schleiermacher. Exegetische Kritik. Mythische Erklärung . . . . 398—401
2) Die Lehre von Schrift, Kanon, Inspiration . . 401—444
Semler's Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon 402—405
Der Semler'sche Begriff des Kanon . . . . . 405—409
Das Moralische des Inhalts der Schriften als Kriterium der Kanonicität . . . . . 409—411
Semler's Untersuchungen über die Apokalypse . . 411—414
Die Gegner Semler's. Ernesti. Storr 414. 415
Neuster Stand der neutestamentlichen Kritik . . . 415—417
Resultat der histor. Kritik. Schleiermacher über die kanonischen Schriften . . . . . 417—420
Die Inspiration. Freiere Ansicht des Clericus. Pfaff 420—423
Die Theorie Töllner's. Semler. Henke u. A. . . 423—428
Der Inspirationsbegriff der Supranaturalisten . . . 428. 429
Schleiermacher. Twesten. Elwert . . . . . 429—431
Die normative Geltung der Schriften des N. T. bei Schleiermacher. Strauss . . . . . 431—434
Der strengere Inspirationsbegriff bei Steudel, Rudelbach, Gaussen . . . . . 434—438
Lehre Tholuck's . . . . . 438—440
Lösung der Identität von Wort Gottes und Schrift bei Semler, Töllner, Herder, Michaëlis . . . . . 440—442
Swedenborg's Lehre von der Schrift 442. 443

Seite

Verhältniss des alten Testaments zum neuen bei Semler und Schleiermacher 443. 444

Die Geschichte der Dogmen . . . 444—634

Lehre von Gott . . . . . 444—451

Wolf. *Ens perfectissimum.* Kant. Schelling . . . 444. 445

Der Gottesbegriff bei Schleiermacher und Hegel. Strauss 445—447

Beweise für's Dasein Gottes. Das kosmologische Argument der Wolf'schen Philosophie. Die Kant'sche Kritik. Schleiermacher. Hegel. Strauss . . . . . 447—450

Die Eigenschaften Gottes bei Schleiermacher. Elwert . 450. 451

Lehre von der Dreieinigkeit . . . . . 451—471

Leibniz-Wolf'sche Theologie. Reusch 451. 452

Indifferenz gegen das Dogma. Semler 452. 454

Flatt. Storr. Seiler . . . . . 454—456

Der Arianismus von Sam. Clarke, P. Maty, Töllner . 456—459

Der Sabellianismus bei Gruner, Schlegel. Rationalismus. De Wette. Krit. Exegese bei Teller, Heilmann . . 459—461

Die Lehre Urlsperger's . . . . . 461—463

Swedenborg's Lehre von der Trinität und Person Christi . 463—466

Die Theorie Lessing's . . . . . 466—468

Kant. Schelling. Daub. Hegel. Marheineke. Schleiermacher 468—470

Resultat der Entwicklung. Lücke. Nitzsch . . . 470. 471

Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, von Engeln und Dämonen . . . . . 471—484

Bibl. Kritik und Exegese. Semler über Teufelsbesitzungen. Accommodationshypothese. Teller . . . . . 471—475

Die Frage der Existenz des Teufels. Ammon. Construction des Begriffs des Teufels bei Kant'schen Philosophen. Erhard . . . . . 475—479

Schelling. Deduction des Teufels bei Daub . . . 479—482

Schleiermacher. Strauss. Lücke . . . . . 482—484

Lehre vom Menschen und von der Erbsünde . 484—516

Widerspruch gegen die protestantische Lehre von der Erbsünde. Whitby. Semler. Taylor . . . . . 484—486

Eberhard, Apologie des Socrates . . . . . 486—488

Töllner und der Pelagianismus seiner Zeit . . . 488—492

Lehre der Supranaturalisten von der Erbsünde. Storr. Vergiftungshypothese bei Reinhard, Michaëlis . . 492—498

Kant's Lehre vom radicalen Bösen. Schelling . . . 498—500

Schleiermacher. Begriff der Erbsünde . . . 500—504

Der Gegensatz der Sünde und Erlösung. Sünde und Erbsünde bei ihm . . . . . 504—506

Seite

Gott als Urheber der Sünde. Das sinnliche Bewusstsein und das Gottesbewusstsein. Unsündlichkeit Christi . 506—510
Die Lehre Hegel's vom Bösen . . . . . 510—513
Vatke. Jul. Müller . . . . . 513—516
Lehre von der Person Christi . . . . . 516—540
Indifferenz gegen das Dogma. Freies Verhältniss der menschlichen Natur zur göttlichen. Heilmann. Döderlein. Seiler. Storr . . . . . 516—519
Rationalistische Lehre bei Röhr. Wegscheider. Mythische Ansicht. Ästhet. Rationalismus De Wette's . . . 519—522
Das Kant'sche Ideal des gottgefälligen Menschen . . 523. 524
Die gottmenschliche Einheit bei Schelling, Fichte, Daub . 524—527
Die Deduction des urbildlichen Christus bei Schleiermacher 527—530
Kritik derselben . . . . . 530—532
Hegel und Fortbildung seiner Lehre bei Strauss . . 533—537
Jul. Müller über Menschwerdung und Sünde . . . 538—540
Lehre vom Werke Christi . . . . . 540—571
Dreifaches Amt Christi. Satisfactionslehre . . . 540—542
Töllner. Kritik der Lehre vom thätigen Gehorsam Christi 542—546
Untersuchung des Begriff's der Strafe bei Steinbart, Eberhard, Löffler . . . . . 546—550
Accommodationshypothese über den Opfertod Jesu. Eberhard. Löffler . . . . . 550—553
Supranaturalisten. Die Theorie Storr's. Döderlein und A. Schwarze . . . . . 553—557
Tieftrunk. Süskind. Die Kant'sche Versöhnungstheorie. Krug . . . . . 557—559
Symbolische Ansicht über den Tod Jesu. Flatt. De Wette 559—561
Schleiermacher's Lehre von der Versöhnung . . . 561—567
Hegel . . . . . 567—570
Klaiber. Menken. Stier u. A. . . . . 570—571
Lehre von der Gnade, den Gnadenwirkungen und der Prädestination . . . . . 571—595
Terministischer Streit. Böse 571. 572
Spalding. Eberhard . . . . . 572—574
Junkheim. Storr. . . . . 574—577
Kant. Schulthess. Bretschneider . . . . . 577—579
Schleiermacher's Lehre von der Erwählung . . . 579—583
Ihre Gegner. Bretschneider. Ammon und A. . . . . 583—585
Kritik der Schleiermacher'schen Lehre. Strauss . . 585. 586
Vatke, die Hegel'sche Lehre von Freiheit, Gnade und Prädestination . . . . . 586—593

	Seite
Der Hegel'sche Begriff der Freiheit	593—595
Lehre von der Rechtfertigung	596—604
Rationalistischer Begriff des Glaubens. D. Paulus . .	596. 597
Vermittlung des Gegensatzes der protest. und kathol. Lehre bei Swedenborg, Bengel, Schleiermacher . . .	597—599
Möhler und Schleiermacher. Nitzsch	600. 601
Die Rechtfertigung bei Kant, Schleiermacher, Hegel, Strauss	601—604
Lehre von der Kirche	605—608
Storr. Rationalisten. Wegscheider. Henke	606. 607
Schleiermacher. Hegel. Strauss	607. 608
Lehre von den Gnadenmitteln	609—623
Behandlung der Lehre bei Storr, Schleiermacher, Marheineke	609—611
Wort Gottes. Schubert und Bertling	611. 612
Taufe. Symbolische Ansicht	612. 613
Kindertaufe bei Baptisten und Lutheranern . . .	613. 614
Abendmahl. Heumann. Pfaff. Ernesti. Supranaturalismus und Rationalismus. Strauss	614—617
Schleiermacher. F. Chr. Baur. Strauss	617—619
Die Union der evangelischen Kirchen und die Altlutheraner. Scheibel und Schulz. Rudelbach	619—623
Lehre von den letzten Dingen	623—634
1) Die Religionstheologie. Kant und die Kant'schen Theologen über Unsterblichkeit und Auferstehung, Seligkeit und Verdammniss	623—628
2) Schleiermacher über Auferstehung und Unsterblichkeit	628—632
3) Standpunkt der Hegel'schen Philosophie. Marheineke Strauss	632—634

Dritte Hauptperiode.
Das Dogma der neueren Zeit.

Erster Abschnitt.
Von der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts.

Einleitung.

Welche wichtige, bedeutungsvolle Epoche auch für die Geschichte des Dogma die Reformation ist, haben wir schon früher gesehen. Schon der allgemeine Überblick über den Entwicklungsgang des Dogma und die Bestimmung seiner Perioden ist nicht möglich, ohne dass uns sogleich die Reformation als der am meisten hervorragende Punkt in die Augen fällt. Auf keinem Punkte der Geschichte ist der Übergang von einer Periode zu einer andern ein so bedeutender, der Fortschritt ein so unmittelbarer und im Ganzen so durchgreifender. Wir treten, sobald wir von der scholastischen Periode zur Reformations-Periode fortgehen, mit Einem Male in eine ganz neue Welt ein, der Boden, auf welchem wir stehen, die Gestalten, die uns begegnen, das ganze geistige Leben ist ein anderes, an die Stelle der scholastischen Einförmigkeit tritt die grösste Mannigfaltigkeit einander durchkreuzender Vorstellungen und Meinungen, Principien stehen gegen Principien, Systeme gegen Systeme, die ganze Stellung des Bewusstseins zum Dogma ist eine andere geworden. Woher dieser so grosse Umschwung? Wir haben dabei zweierlei

in das Auge zu fassen. Dem Gange, welchen die Scholastik nahm, konnten wir nicht folgen, ohne dass wir sie, so kühn sie sich erhob, auch wieder in sich selbst zerfallen sahen. Der Fortschritt konnte nur dadurch geschehen, dass an die Stelle des Alten, in sich Zerfallenen und Aufgelösten eine neue Schöpfung trat. Diese neue Schöpfung aber betraf nicht blos das Dogma. Die neue Form, welche das Dogma erhielt, war wesentlich bedingt durch den allgemeinen Umschwung des Bewusstseins, und kann daher auch nur von diesem höhern Standpunkt aus begriffen werden. Es ist eine sehr einseitige und oberflächliche Ansicht von der Reformation, wenn man meint, sie sei nichts anderes gewesen als die Reinigung des Lehrbegriffs von den unbiblischen Vorstellungen und unlautern Elementen, welche sich mit ihm verbunden hatten. Nicht vom Dogma gieng die Reformation aus, sondern das Dogma wurde nur darum durch die Reformation ein anderes, weil die Reformation selbst eine neue Form des Bewusstseins war, und ein neues Princip des geistigen Lebens hervorrief.

Fassen wir das negative Verhältniss der Scholastik zur Reformation in das Auge, so hatte es sich die Scholastik zur Aufgabe gemacht, das kirchlich überlieferte Dogma mit dem subjectiven Bewusstsein zu vermitteln. Das Dogma sollte seine Äusserlichkeit für das Subject verlieren, und das Subject ebendadurch in ein freieres Verhältniss zum Dogma kommen, dass ihm das Dogma nicht mehr als etwas völlig Fremdes und Unbegriffenes gegenüberstand, es sollte sich mit seinem Inhalt befreunden, in denselben eingehen und sich mit ihm eins wissen können. Diess war die Aufgabe und die Tendenz der Scholastik; das Resultat aber, das sie hatte, war nicht die Freiheit des denkenden Subjects, sondern vielmehr nur seine Unfreiheit. Es wurde um so unfreier, je mehr die ganze Masse von Vorstellungen, welche die Scholastik aus sich erzeugte, dem Subject selbst wieder zu einer äusserlich objecti-

ven transcendenten Welt wurde, in welcher es sich nie wahrhaft einheimisch fühlen konnte: es sah nur ein endloses Aggregat abstracter Möglichkeiten, eine hin und her wogende Fluth von Gründen und Gegengründen vor sich, in deren stetem Widerstreit es nie zu sich selbst und zur Ruhe kommen konnte. Die Scholastik war so selbst wieder zu einer den Geist bindenden und niederdrückenden Macht geworden, welcher gegenüber das denkende Subject seine Freiheit nur dadurch retten konnte, dass es selbst den Glauben an die Wahrheit des scholastischen Denkens verlor. Es rettete seine Freiheit dadurch, dass es aus dem Kreise jener äusserlichen Objectivität, in welchen es die Scholastik hineingezogen hatte, sich in sich selbst zurückzog und in dieser Einkehr in sich selbst das Gebäude der Scholastik seiner eigenen Auflösung überliess. Müssen wir nun den wesentlichen Mangel der Scholastik darin erkennen, dass dem Geist bei allem Streben, das Dogma in sein Inneres aufzunehmen, und sich mit ihm eins zu wissen, dasselbe doch immer nur ein äusserliches blieb, und können wir die Ursache hievon selbst nur darin finden, dass der Geist das tiefere Bewusstsein seiner selbst noch nicht gewonnen hatte, so kam nun alles darauf an, in der Einkehr in sich selbst, zu welcher die Negativität der Scholastik zurücktrieb, um so tiefer in sein eigenes Selbstbewusstsein zurückzugehen, um in dieser Vertiefung in sich um so kräftiger die Schranken zu durchbrechen, welche seiner Vermittlung mit dem Dogma entgegenstanden.

Dass es sich in der Epoche der Reformation um ein ganz anderes, tieferes und vielseitigeres Interesse handelt, als in der Periode der Scholastik, um ein solches, das den Menschen nicht blos nach dieser oder jener Seite beschäftigt, sondern ihn in der Totalität seines geistigen Seins und Wesens ergriffen und durchdrungen hat, ist der allgemeinste Unterschied, welcher sich uns aus der Betrachtung des eigenthümlichen Charakters

dieser beiden Perioden ergibt. Wir können, um den Unterschied näher zu bestimmen, auf das Verhältniss des Glaubens und Wissens zurückgehen, wie es die Scholastik auffasste. Die Scholastik wollte Glauben und Wissen vermitteln. Das Wissen sollte die subjective Form sein, welche mit dem Glauben zusammengehalten wurde, um zu sehen, wie weit es denselben als seinen objectiven Inhalt in sich aufnehmen könne; dass aber, wenn Glaube und Wissen sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten sollen, beide an sich eins sein müssen, oder das Wissen, um mit dem Glauben eins zu sein, nur ein dem Glauben immanentes Wissen sein kann, kam der Scholastik noch nicht zum Bewusstsein. Erst die Reformation fasste jene Aufgabe anders auf. Nicht wie sich Glauben und Wissen in ihrem abstracten Unterschied zu einander verhalten, sondern vor allem die Gewissheit des Glaubens selbst war die grosse Frage der Zeit. Die Gewissheit des Glaubens ist die Bedeutung, welche der Glaube nicht an sich, seinem objectiven Inhalt nach, sondern in seiner Beziehung auf das Subject, oder für das Subject hat, und zwar nicht blos für das Wissen des Subjects, sondern sein Selbstbewusstsein überhaupt. Je tiefer das Subject in sich selbst zurückgeht, desto mehr muss ihm daran gelegen sein, vor allem alles dessen gewiss zu sein, was ihm das Bewusstsein seiner Versöhnung und Einheit mit Gott geben kann, und wenn nun auch der kirchliche Glaube an sich der seligmachende ist, so kann er diess doch nur dann sein, wenn das Subject ihn innerlich in sich aufnimmt, und sich mit ihm eins wissen kann. Da aber nicht alles im Glauben auf gleiche Weise sich dazu eignet, so ist zwischen Wesentlichem und minder Wesentlichem zu unterscheiden, und in demselben Verhältniss, in welchem im Inhalt des Glaubens so vieles als unwesentlich erscheint, ja sogar im Widerspruch mit dem religiösen Bewusstsein, muss um so mehr alles Andere, was in Folge dieser kritischen Scheidung als der eigent-

liche Kern und Mittelpunkt des seligmachenden Glaubens sich herausstellt, eine um so intensivere Bedeutung für das glaubende Subject erhalten.

Diess ist der Ursprung des protestantischen Begriffs des Glaubens, welcher in seinem Unterschied von dem katholischen eine neue, das ganze Denken und Wollen des Menschen bestimmende Macht wurde. Er ist das eigentliche Princip, durch welches das Subject von jener äusserlichen Objectivität, welche es nie zu sich selbst kommen liess, sich losgerissen und zum freien selbstbewussten Subject erhoben hat. In dem Glauben im protestantischen Sinne hat sich mit Einem Worte zuerst die Autonomie des Geistes, die das Princip des Protestantismus ist, ausgesprochen. In der Gewissheit des Glaubens hat der Geist seine Freiheit und Selbstständigkeit, und er ist sich bewusst, dass der Glaube für ihn nichts enthalten kann, womit er sich nicht auch innerlich eins wissen darf, nichts, worin er nicht sein eigenes innerstes Wesen wiedererkennt. Was man Freiheit des Glaubens und Gewissens nennt und als das unveräusserliche Gut betrachtet, das der Menschheit durch die Reformation erworben worden ist, ist nur der populäre Ausdruck für die Autonomie des Geistes, das Princip der Subjectivität, das absolute Selbstbewusstsein, zu welchem sich der durch die Reformation aus den Banden des Auctoritätsglaubens befreite Geist erhoben hat.

Mit dem durch die Reformation zum Bewusstsein gekommenen und in's Dasein gerufenen Princip ist unmittelbar der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus gegeben. Da das neue Princip auf der einen Seite zwar so stark und mächtig war, dass es nicht unterdrückt werden konnte, auf der andern Seite aber auch auf einen Widerspruch und Widerstand stiess, welcher ihm eine bestimmte Grenze setzte, die es nicht zu überschreiten vermochte, so hatte diess die natürliche Folge, dass die bis dahin Eine Kirche in sich selbst ge-

theilt und gespalten wurde. Die Opposition gegen das neue Princip konnte nur darin ihren Grund haben, dass man in dem bisher Bestehenden und Geltenden die volle Befriedigung seines religiösen Bewusstseins fand. Schon aus diesem Grunde konnte man sich gegen das neue Princip nur negativ verhalten, aber dieses negative Verhalten musste im Gegensatz gegen das neue Princip selbst auch auf ein Princip gestützt werden. Machten die Vertheidiger des neuen Princips für sich geltend, dass sie nichts als religiöse Wahrheit anzuerkennen vermögen, was nicht auf dem Grunde der h. Schrift beruhe, wollten sie von keiner andern Auctorität wissen, als nur von der Auctorität der h. Schrift, sprachen sie es als das höchste und absolute Recht an, sich in Glaubenssachen durch nichts anderes bestimmen zu lassen, als nur durch das Wort Gottes, wie sie es mit eigener freier Überzeugung als den gegebenen Inhalt der h. Schrift erkennen, so beriefen sich dagegen ihre Gegner darauf, dass die Auctorität der Kirche eine schlechthin bindende sei, dass niemand das Recht habe, sei es auch auf dem Grunde der h. Schrift, sich von ihr loszusagen und selbst zu bestimmen, was er glauben und nicht glauben wolle. So stand Princip gegen Princip, auf der einen Seite das Princip der Auctorität oder der Kirche, auf der andern das Princip der Schrift, das zwar auch ein Auctoritätsprincip war, aber zugleich das höhere Princip der Glaubensfreiheit zu seiner Voraussetzung hatte, indem man auf den Grundsatz der ausschliesslichen Auctorität der heil. Schrift nur dadurch kommen konnte, dass man sich durch einen Act der Selbstbestimmung von allem losriss, wovon man nicht die Gewissheit haben konnte, dass es mit dem Inhalt der h. Schrift in wesentlicher Übereinstimmung stehe. Nur in der ausschliesslichen Abhängigkeit von der h. Schrift oder dem in ihr enthaltenen Worte Gottes wusste man sich also frei und einig in sich selbst, während dagegen das entgegen-

gesetzte Princip der kirchlichen Auctorität nur als ein unfreies erschien, indem es der göttlichen Auctorität der h. Schrift die menschliche der kirchlichen Überlieferung zur Seite stellte.

Eben dieses Bewusstsein des wesentlichen Unterschieds der einen Auctorität von der andern und des Widerspruchs, die eine der andern gleichzustellen, ist das eigentliche Princip des Protestantismus, in diesem Bewusstsein hat er sich selbst erst constituirt; in dem der Reformation vorangehenden Katholicismus war dieses Bewusstsein noch gar nicht vorhanden, man konnte die Auctorität der Schrift von der Auctorität der Kirche gar nicht trennen, es sich gar nicht anders denken, als dass die eine wie die andere denselben Charakter der Göttlichkeit an sich trage, weil man überhaupt von nichts Höherem wusste, als von der unmittelbaren göttlichen Auctorität der Kirche, welche von selbst auch die der Schrift in sich begriff. Dass nun aber, auch nachdem das Bewusstsein dieses wesentlichen Unterschieds ausgesprochen und mit ihm ein neues Princip aufgestellt war, der Katholicismus es nicht anerkannte, dass er sich nur negativ zu ihm verhielt, und auf dem bisherigen, nur auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung so gewordenen Standpunkt der unbedingten Hingabe an die Auctorität der Kirche mit Bewusstsein und Absicht oder aus Grundsatz beharrte: diess ist es, was dem Katholicismus erst den Charakter gegeben hat, mit welchem er den Gegensatz zum Protestantismus bildet. Es ist diess zunächst die formelle Seite des Gegensatzes, das eigentliche Princip: wenn auch beide auf dem Boden der Auctorität stehen, so ist der Protestantismus zugleich die Emancipation von der Auctorität, indem er sich gegen alles, was ihm nicht als die Auctorität der Schrift gelten kann, frei verhält, und das Recht der subjectiven Freiheit geltend macht.

Von dieser formellen Seite des Gegensatzes ist die materielle zu unterscheiden, welche sich nicht blos auf das Prin-

cip, sondern auf den Inhalt des Systems bezieht. Die Veranlassung zur Reformation gaben, wie bekannt ist, die in der Kirche herrschenden Missbräuche: sie waren die Ursache, dass so Viele in ihrem religiösen Bewusstsein mit der Kirche zerfielen, indem man eine Kirche, in welcher solche Missbräuche herrschten, nicht mehr als die wahre anerkennen konnte. Man war es sich bewusst geworden, dass der von der Kirche vorgeschriebene Weg, um zu demjenigen, was für den Menschen das Wichtigste sein musste, zur Vergebung der Sünden zu gelangen, ein falscher und verkehrter sei, dass die Gewissheit derselben nicht durch die äusseren Mittel, in die sie die Kirche setzte, nicht durch die Werke, durch welche sie der Mensch sich selbst erwerben wollte, überhaupt nicht durch das eigene Thun des Menschen bedingt sein könne, dass sie weit tiefer und innerlicher begründet werden müsse. So führte die Klage über die practischen Missbräuche zu der Frage über die Art und Weise der Rechtfertigung: sie wurde die dogmatische Hauptfrage, in welcher man sich trennte, da nicht nur sie selbst, sondern auch alle mit ihr in näherem oder entfernterem Zusammenhang stehenden Lehren, vor allem die Lehren von dem Glauben und den Werken, von der Sünde und der Gnade im protestantischen System ganz anders bestimmt werden mussten, als im katholischen.

Diese dogmatische Differenz kam im Verlauf der Reformationsstreitigkeiten immer mehr zum Bewusstsein, und je mehr man sich derselben bewusst wurde, desto mehr musste man sich von der Unmöglichkeit einer Ausgleichung des entstandenen Gegensatzes überzeugen. Ausgesprochen ist derselbe in seiner vollen dogmatischen Bedeutung von protestantischer Seite in der augsburgischen Confession und in den mit ihr zusammengehörenden Symbolen der lutherischen Kirche, von katholischer in den *Decreta et canones* der Tridentiner Synode. Diese Synode wollte keine andere Lehre aufstellen,

als die alte katholische, wie sie auf der allgemeinen Überlieferung der Kirche beruhte; aber dass sie, was ohne eine solche Veranlassung nicht geschehen wäre, den ganzen hergebrachten Lehrbegriff einer kritischen Revision unterwarf, um sich über alle diejenigen Punkte, welche als die Grundlehren des katholischen Systems in seinem Unterschied von dem protestantischen gelten sollten, auszusprechen, diess ist es, was ihr ihre grosse geschichtliche Bedeutung gibt. So manches, was bisher noch unbestimmt war, wurde jetzt erst schärfer in's Auge gefasst und genauer bestimmt, manche Lehren, über welche sich die Kirche bisher noch nie öffentlich erklärt hatte, wie insbesondere die so wichtige Lehre von der Tradition, erhielten jetzt erst die Stellung und Bedeutung, die sie im System haben mussten. Auf der Tridentiner Synode constituirte sich erst der Katholicismus in seinem Gegensatz zum Protestantismus, und es kann daher auch nur nach den Bestimmungen dieser Synode beurtheilt werden, was zum katholischen Dogma gehört oder nicht [1]).

Die Dogmengeschichte hat es demnach seit der Reformation nicht mehr mit Einem System des christlichen Glaubens zu thun, sondern mit zwei wesentlich verschiedenen Systemen, deren jedes auf der Grundlage seiner Symbole das Lehrsystem einer eigenen kirchlichen Confession geworden ist. In die systematische Darstellung und Vergleichung dieser Systeme kann die Dogmengeschichte nicht ebenso eingehen, wie die für diesen besondern Zweck bestimmte Symbolik. Die Dogmengeschichte kann nur die Hauptdifferenzpunkte in's Auge fassen, und da das eine dieser beiden Systeme ganz auf der bisherigen Entwicklung des Dogma beruht, das andere aber über sie hinausgeht, so liegt es in der Aufgabe der Dogmengeschichte, wie sie ja überhaupt überall der fortschreitenden Bewegung zu folgen hat, zum Hauptgegenstand ihrer Auf-

1) Vgl. des Verf. Lehrb. der Dogmengeschichte, 2. A. S. 272 ff.

merksamkeit dasjenige System zu machen, in welchem das Dogma eine neue Form des dogmatischen Bewusstseins gewonnen. Wie aber schon durch den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus ein grosser Riss in die Einheit des Dogma geschehen ist, so hat das protestantische Dogma sich selbst wieder in sich gespalten und in zwei von einander verschiedene Formen getheilt, in den lutherischen und reformirten Lehrbegriff.

Die Differenz dieser beiden Lehrbegriffe hat ihren Hauptsitz in der Lehre von den Sacramenten, in welcher zuerst Zwingli und sodann Calvin eine nicht blos dem katholischen Dogma, sondern auch der lutherischen Lehre entgegengesetzte Ansicht aufstellte. Obgleich diese Verschiedenheit der Ansicht zunächst nur die Lehre vom Abendmahl betraf, so wurde sie doch wichtig genug, um eine weitere kirchliche Trennung herbeizuführen. Eine solche Wichtigkeit hätte aber diese Differenz nicht erhalten können, wenn sie nicht von Anfang an aus einer Ansicht hervorgegangen wäre, welche in die ganze Auffassungsweise des christlichen Dogma tiefer eingriff. Luther schien in seiner Lehre vom Abendmahl dem katholischen Dogma noch zu nahe zu bleiben, sich weit näher an dasselbe anzuschliessen, als man nöthig hatte, wenn man einmal in der Opposition gegen dasselbe so weit gegangen war, und wenn er auch für seine Lehre sich auf die Auctorität der Schrift berief, so schien er sich auch durch diese auf eine Weise binden zu lassen, welche nicht nur an sich nicht gerechtfertigt werden konnte, sondern auch auf einen so transcendenten Wunderbegriff führte, dass die durch das Reformationsprincip zum Bewusstsein ihrer Autonomie gekommene Vernunft nothwendig an ihm Anstoss nehmen musste. Der reformirte Lehrbegriff hat mit Einem Worte die Tendenz, theils der Vernunft in Glaubenssachen ein grösseres Recht einzuräumen, als von den deutschen Reformatoren, namentlich Luther, ge-

schehen war, theils die Opposition gegen das katholische Dogma in strengerer Consequenz durchzuführen. Nur aus der systematischen Consequenz, welche besonders durch Calvin in den reformirten Lehrbegriff kam, ist es auch zu erklären, dass sich die Differenz zwischen demselben und dem lutherischen nicht blos auf die Lehre vom Abendmahl und die mit ihr zunächst zusammenhängende Lehre von der Person Christi beschränkte, sondern auch auf die Lehre von der Gnade und Prädestination erstreckte. Auch hier schien noch ein weiterer Schritt geschehen zu müssen, um, wenn einmal die Gnade so sehr das höchste bestimmende Princip sein sollte, dass neben ihr die sittliche Willensfreiheit keine eigene selbstständige Bedeutung haben konnte, alles, was der Mensch durch die Gnade sein sollte, schlechthin in das absolute Wesen Gottes selbst zu setzen, und aus einem ewigen, über ihn gefassten Beschluss abzuleiten. Diese letzte Consequenz auszusprechen, obgleich alle Prämissen dazu vorhanden waren, scheute sich der lutherische Lehrbegriff, im reformirten Lehrbegriff selbst aber hatte die so hoch gespannte dogmatische Consequenz die Folge, dass das dogmatische Bewusstsein des Protestantismus in einen neuen, eine weitere Trennung herbeiführenden Zwiespalt mit sich selbst kam. Der Widerspruch, in welchem das Prädestinationsdogma mit dem practisch-religiösen Interesse zu stehen schien, rief die Opposition der Arminianer oder der Remonstranten hervor, welche, von der Dordrechter Synode im Jahr 1618 verdammt, eine eigene Partei bildeten. Im Gegensatz gegen das calvinische Prädestinationsdogma hielten sie das Princip der Willensfreiheit und des sittlichen Handelns fest, und machten das practische Christenthum sosehr zur Hauptsache, dass sie sich überhaupt gegen Symbole und dogmatische Bestimmungen sehr gleichgültig zeigten. Der Rigorismus der calvinischen Dogmatik gieng bei ihnen in dogmatischen Indifferentismus über. Es ist diess eine neue Form

des dogmatischen Bewusstseins, die sich in ihnen darstellt [1]).

Die Haupterscheinungen, von welchen bisher die Rede war, giengen unmittelbar aus dem Reformationsprincip hervor. Es lag ganz in der Natur der Sache, dass der durch die Reformation entstandene Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus in der doppelten Form des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs zur Erscheinung kam. Aber die Opposition gegen das katholische Dogma war dadurch noch nicht vollendet. Wie die Reformation zunächst von einem practisch-religiösen Interesse ausgieng, so mussten die Dogmen, welche die Grundlage eines sich neu gestaltenden dogmatischen Systems wurden, eben diejenigen sein, welche mit diesem Interesse im engsten Zusammenhang standen, diejenigen, deren Mittelpunkt die Lehre von der Rechtfertigung war. Alle anderen Dogmen aber wurden in demselben Verhältniss, in welchem sie ausserhalb dieser Sphäre lagen, von der umbildenden Kraft des neuen Princips um so weniger berührt. Die Lehre von der Person Christi wurde nur von der Abendmahlslehre aus, welche selbst eine nahe Beziehung zu dem practischen Zweck der Reformation hatte, Gegenstand neuer Erörterungen. Aber selbst die so wichtige Lehre von der Trinität blieb ganz in ihrer bisherigen Form, und die Reformatoren hatten sogar, je mehr sie sich der Grösse der Hauptdifferenz bewusst waren, ein besonderes Interesse, um so mehr in den übrigen Lehren ihre Übereinstimmung mit der hergebrachten kirchlichen Lehrweise, die ihnen der Lehre der Schrift ganz gemäss zu sein schien, zu erklären.

Wenn nun aber auch die Reformatoren in dieser Hinsicht von ihrem Standpunkt aus in der Opposition gegen das hergebrachte kirchliche System nicht weiter giengen, so wurde sie

---

1) Vgl. a. a. O. S. 279 ff.

dagegen von einer andern Seite aus gegen dasselbe fortgesetzt, und sie richtete sich mit besonderer Energie gegen diejenigen Lehren, welche noch ausserhalb des Gesichtskreises der Reformatoren lagen. Es war zunächst das sittlich-religiöse Interesse, das die Reformation hervorrief und so auch eine Reform des kirchlichen Systems veranlasste; aber das Zeitalter der Reformation war ja überhaupt eine Periode, in welcher der Geist einen neuen Aufschwung nahm, um sich in sich selbst zu vertiefen, und mit erhöhtem Selbstbewusstsein in die denkende Betrachtung des in der äussern Objectivität vor ihm Liegenden einzugehen. Es konnte nicht anders sein, als dass das Positive der christlichen Offenbarung überhaupt Gegenstand des vernünftigen Denkens wurde, und welche andere Lehre war mehr geeignet, den Impuls dazu zu geben, als diejenige, welche seit alter Zeit als das grösste Geheimniss des christlichen Glaubens galt, und durch so viele zu ihrer Verständigung gemachte Versuche nur den unversöhnlichen Widerstreit des Glaubens mit dem vernünftigen Denken zu beurkunden schien, die Lehre von der Dreieinigkeit. Zweifel gegen diese Lehre wurden schon in der ersten Zeit der Reformation in Deutschland und in der Schweiz an verschiedenen Orten laut, in dem Spanier Mich. Servet erhob sich ein Bestreiter derselben, welcher an Kühnheit alle früheren Gegner weit übertraf, besonders aber gieng von Italien, wo die damals erwachte Liebe zu der classischen Litteratur und die erneuerte Bekanntschaft mit dem Geiste der Alten zur Begründung einer solchen Denkweise sehr vieles beitragen musste, eine Reihe von Männern aus, welche von der bei ihnen vorherrschenden Richtung Unitarier oder Antitrinitarier genannt wurden.

Die berühmtesten derselben wurden die beiden Socine, Lälius und Faustus, als die Urheber eines Systems, in welchem erst die von verschiedenen Punkten ausgegangene Opposition

gegen die kirchliche Trinitätslehre eine festere Consistenz erhielt und die Grundlage einer neuen Form des dogmatischen Bewusstseins wurde, welche, sosehr auch damals noch Protestantismus und Socinianismus mit einander im Conflict waren, doch nur darauf hinzielte, die schon von dem Protestantismus begonnene Reform des alten kirchlichen Systems auf einer andern Seite fortzusetzen und mit aller Schärfe der Polemik durchzuführen. Die Hauptlehre, um welche sich der Socinianismus bewegt, ist die Lehre von der Gottheit Christi. Indem die Socinianer dieselbe im Sinne des kirchlichen Systems läugneten, bestritten sie die Trinitätslehre überhaupt und verwarfen sie als eine völlig undenkbare, und da sie das Wesen der Religion überhaupt in das Practische setzten, in religiöser Hinsicht völlig indifferente Lehre. Es handelt sich im socinianischen System, wenn wir es im Allgemeinen betrachten, um ein dreifaches Interesse, 1. um das Interesse der Vernunft: der Socinianismus hat ein rationalistisches Element in sich; er verwirft mehrere Lehren des kirchlichen Systems, wie namentlich die Lehre von der Trinität, der Menschwerdung Gottes, der Satisfaction, aus dem Grunde, weil sie ihnen in einem absoluten Widerspruch mit der Vernunft zu stehen scheinen; was sonst blos *supra rationem* zu sein scheint, ist den Socinianern sogleich *contra rationem*. Dieser Rationalismus der Socinianer geht jedoch nicht soweit, dass er auch das Positive der christlichen Offenbarung oder die Realität des Wunderbegriffs angegriffen hätte. Das Factische der evangelischen Geschichte liessen die Socinianer unangefochten stehen, ihr System steht in dieser Hinsicht ganz auf der Grundlage des Supranaturalismus, ihre rationalistische Opposition richtete sich nur gegen das Dogma und auch in dieser Beziehung ist es nicht sowohl das rein theoretische Interesse, das sie geltend machen, als vielmehr das Interesse der practischen Vernunft, in welchem sie mit dem Kant'schen

Standpunkt sehr nahe zusammentreffen. Ebendesswegen handelt es sich 2. in dem System der Socinianer durchaus um ein practisches Interesse, auf das sittlich-religiöse Handeln legten sie das grösste Gewicht, das Wesen der Religion besteht nach ihrer Ansicht überhaupt im Practischen, in dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes. Das System der Socinianer hat in dieser Hinsicht die grösste Ähnlichkeit mit dem der Arminianer; aber auch dem katholischen in seinem Unterschied von dem protestantischen näherten sie sich dadurch wieder, sofern sie den Glauben in dasselbe Verhältniss zu den Werken setzten. Ganz besonders aber handelt es sich 3. in dem System der Socinianer um ein rein menschliches Interesse. Die Hauptsache ist ihnen daher, dass Christus wahrer wirklicher Mensch ist, dass er keine göttliche Natur hat, mit welcher die Realität seiner menschlichen nicht zusammenbestehen kann; dass Christus wahre göttliche Würde zukommt, wollen sie nicht läugnen, aber er soll vor allem Mensch sein, und was er als Gott ist, erst von seiner menschlichen Natur aus geworden sein. Mensch aber muss Christus sein, so dass die eigentliche Substanz seines Wesens immer nur das Menschliche ist, weil sonst der Mensch seiner Erlösung und Seligkeit nicht absolut gewiss sein kann. Vom menschlichen Standpunkt aus muss alles, was zum Inhalt des religiösen Bewusstseins gehört, aufgefasst werden. Das durch die Reformation begründete, zum Charakter des Protestantismus gehörende Princip des Selbstbewusstseins, dass der Mensch einen absoluten Zweck in sich selbst hat, in seinem vernünftigen Denken, in seinem Glauben und Handeln, in seiner Freiheit und Seligkeit ein absolutes Recht hat, das absolute Subject ist, spricht sich bei den Socinianern sehr entschieden aus; aber es mischte sich bei ihnen in dasselbe auch wieder ein zu subjectives Interesse ein. Der Mensch mit seiner endlichen Vernunft, seinen particulären Interessen, seinem Anspruch auf

eine Seligkeit, die nur Glückseligkeit ist, stellt sich Gott gegenüber, und es tritt immer wieder auf eine öfters sehr naive Weise die Forderung hervor, Gott müsse sich nach dem Menschen richten, Gott dürfe nur so weit absolut sein, als es mit dem absoluten Rechte des Menschen vereinbar ist, oder er sei nur dazu absolut, um den absoluten Zweck des Menschen zu realisiren.

Hierin besonders zeigt sich das Mangelhafte ihres Systems, der Charakter der Subjectivität, welchen es an sich trägt. Im Allgemeinen aber greift der Socinianismus auf eine sehr energische Weise in die dogmatische Bewegung unserer Periode ein, er will sich an die Spitze derselben stellen, und greift sogar über seine Zeit hinaus. Die Opposition der Socinianer gegen das alte kirchliche System hat eine eigenthümliche Schärfe, das conservative Interesse, das besonders die deutschen Reformatoren immer wieder auf halbem Wege stehen bleiben hiess, ist ihnen fremd, man sieht, sie wollten das alte Gebäude so viel möglich niederreissen, um auf dem von dem alten Schutte gereinigten Grunde ein neues aufzuführen. Für diesen Zweck bedienten sie sich besonders auch der dialektischen Methode: sie entwickelten in ihrer Polemik gegen das alte System eine grosse Gewandtheit der Dialektik, immer gehen sie darauf aus, Widersprüche nachzuweisen, und ihre bewegliche Verstandesdialektik wird nie müde, es mit neuen Argumenten anzugreifen. In enger Verbindung steht ihre Dialektik mit ihrer Exegese, durch welche sie gleichfalls eine neue Bahn in der Behandlung des Dogma zu brechen suchten. So gross auch ihre Willkür in der Exegese war, und sosehr auch bei ihnen die Exegese im Dienste der Dogmatik stand, so gebührt ihnen doch das Verdienst, wenigstens die Möglichkeit eines neuen, von dem bisher zu ausschliesslich behaupteten wesentlich verschiedenen exegetisch-dogmatischen Standpunkts dargethan, und in vielen

Stellen den richtigen Weg der Erklärung zuerst gezeigt zu haben.

Wir haben so verschiedene, aus verschiedenen, zum Theil entgegengesetzten Principien hervorgegangenen Systeme vor uns, deren geschichtliche Entwicklung unserer Periode einen sehr reichen Inhalt gibt. So verschieden aber die Richtung ist, welche diese Systeme von ihrem Princip aus nehmen, so ist es doch eine und dieselbe Bewegung, welche durch sie alle hindurchgeht, und sie in einem innern Zusammenhang mit einander verbindet. Durch die innere Nothwendigkeit seines Princips riss sich der Protestantismus vom Katholicismus los und stellte sich ihm entgegen, und wie es in der Natur der Sache lag, dass der Protestantismus sich in sich selbst wieder spaltete, so war es auch nur ein weiteres Moment derselben Bewegung, was im Socinianismus hervortrat. Auch dazu lag der Impuls in dem Aufschwung des Geistes, welcher überhaupt das Zeitalter der Reformation zu einer neuen Epoche macht, dieselbe Befreiung von den Banden der Auctorität, die der Protestantismus zuerst von sich warf, gab auch ihm das Recht zu seiner Existenz. Da der Socinianismus über die Linie hinausgieng, welche der Protestantismus besonders in der Form des lutherischen Lehrbegriffs nicht überschritten wissen wollte, so erschien er dem Protestantismus nur als ein Extrem, das man mit demselben Ernst und Nachdruck von sich abzuwehren habe, mit welchem man auf der andern Seite gegen den Katholicismus darauf bedacht war, das protestantische Princip in seiner Reinheit aufrecht zu erhalten. In dem abstossenden Verhältniss, in das sich der Protestantismus zum Socinianismus setzt, liegt die Ursache, dass sich derselbe in seiner äussern Existenz nicht behaupten konnte. Das rationalistische Princip selbst aber, das der Socinianismus zuerst in dieser bestimmten Form aufgestellt hatte, gieng dadurch nicht verloren, es wurde in der Folge, nur geläutert von dem Ein-

seitigen, das es im socinianischen System an sich hatte, als eine neue Form des dogmatischen Bewusstseins in den Protestantismus selbst aufgenommen, zum deutlichen Beweis, dass es demselben auch schon ursprünglich nicht so fremd sein konnte, als es damals noch zu sein schien.

Da die Hauptbewegung des Dogma in der protestantisch-lutherischen Kirche erfolgt, so ist der Gang desselben kurz in's Auge zu fassen. Der Ursprung des Protestantismus fällt mit dem Ursprung der protestantisch-lutherischen Kirche selbst zusammen, von den Stiftern derselben gieng der mächtigste Impuls zu der ganzen Bewegung aus, sie hatten den ersten und bedeutendsten Kampf mit dem Katholicismus zu bestehen. Wie daher diese Kirche die Bahn gebrochen hatte, so schien sie auch fortgehend vorzugsweise die Aufgabe zu haben, über den Grenzen zu wachen, welche die Opposition gegen das alte kirchliche System den Principien des Protestantismus zufolge nicht sollte überschreiten dürfen. Zu der hohen Stellung, welche diese Kirche der Natur der Sache nach von Anfang an hatte, kam noch die Bedeutung hinzu, die sie dadurch erhielt, dass sie gerade in dem Lande, das der Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bildung war, in Deutschland, ihren Hauptsitz hatte. Die Theologen der protestantisch-lutherischen Kirche in Deutschland sind daher schon in unserer Periode die Hauptführer der dogmatischen Bewegung, und die von ihnen aufgestellten dogmatischen Systeme gelten als der urkundlichste Ausdruck der wahren protestantischen Lehre.

Sieht man auf die Anfänge zurück, von welchen die Entstehung des protestantisch-lutherischen Lehrbegriffs ausgieng, so zeigt sich recht deutlich das Irrige der noch immer sehr gewöhnlichen Ansicht, dass es in der Sache der Reformation von Anfang an vor allem um das Dogma, um die Reinigung des Lehrbegriffs von falschen fremdartigen Zusätzen, und die

Aufstellung eines neuen dogmatischen Systems zu thun gewesen sei. Wie es sich in der Reformation ihrem eigentlichen Wesen nach um ein neues Princip des Denkens und Glaubens, des ganzen Seins und Lebens, eine neue Form des Selbstbewusstseins handelte, so konnte alles, was zur Bestimmung des Dogma geschah, erst die Folge des neugewonnenen Standpunkts sein. Ja, so wenig richtete man in der raschen lebendigen Bewegung der ersten Zeit der Reformation, in welcher man noch ganz in der Idee der Reformation überhaupt lebte, und es vor allem die Feststellung des neuen Princips galt, seine Gedanken einzig nur auf das Dogma, dass der erste Versuch, welchen man machte, die Grundsätze der Reformation und des Protestantismus auch in der Form eines systematischen Lehrbegriffs auszusprechen, noch ganz den Charakter jenes allgemeinen Standpunkts an sich trägt, und sogar einen gewissen Widerwillen gegen das Dogma, wenigstens gegen diejenigen Dogmen, die als die eigentliche Substanz des alten Systems galten, verräth. In der ersten Ausgabe seiner *Loci* wollte Melanchthon mit völliger Beseitigung der Lehre von Gott, von der Dreieinigkeit, der Person Christi u. s. w. nur die Lehren von der Sünde und Gnade und die mit diesen zunächst zusammenhängenden, also nur diejenigen, die den eigentlichen Mittelpunkt des christlich-protestantischen Bewusstseins ausmachen, als den wahren Inhalt der protestantischen Glaubenslehre betrachtet wissen, und erst bei den spätern Ausgaben seines ursprünglich ganz aus seinen Vorlesungen über den Römerbrief hervorgegangenen Lehrbuchs im Jahr 1535 und 1543 entschloss er sich auch jene Lehren aufzunehmen, und ihnen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Auch die augsburgische Confession darf man keineswegs nur aus dem Gesichtspunkt eines dogmatischen Symbols betrachten, sondern sie spricht sich über die dogmatischen Lehren, in welchen die Protestanten von dem hergebrachten System

abweichen, nur im Zusammenhang mit den allgemeinen Grundsätzen aus, auf deren Anerkennung die Protestanten bestehen mussten, wenn überhaupt der Protestantismus zu seinem Rechte kommen sollte. Ganz in der Natur der Sache aber lag es, dass je mehr man sich von beiden Seiten über den entstandenen Gegensatz verständigte und auseinandersetzte, die dogmatische Seite in ihrer bestimmten Form hervortrat, und die Lehren sich vollständiger entwickelten, welche die wesentlichen Bestandtheile des neu sich bildenden Systems werden mussten. Einen wesentlichen Fortschritt sehen wir in dieser Hinsicht schon in der Apologie der augsburgischen Confession, welche durch die Ausführlichkeit und Genauigkeit, mit welcher in ihr alle Hauptlehren des protestantischen Dogma in seinem Unterschied von dem katholischen entwickelt sind, für die Ausbildung des dogmatischen Systems höchst wichtig geworden ist.

Dazu trug sodann besonders auch die Reihe der theologischen Streitigkeiten bei, welche in die Zeit zwischen der augsburgischen Confession und der Concordienformel fallen. Wie sie die natürliche Veranlassung darin hatten, dass der Lehrbegriff überhaupt erst noch ein werdender, allmälig sich bildender war, so dienten sie hauptsächlich dazu, ihn nach seinen verschiedenen Seiten hin genauer zu bestimmen, die noch schwankenden Punkte zu fixiren, und ihm im Ganzen mehr und mehr die Form zu geben, in welcher er als der adäquate Ausdruck des protestantisch-lutherischen Bewusstseins gelten sollte. Bei allen diesen Streitigkeiten kam, wie ja der Protestantismus überhaupt von Anfang an nur auf dem Wege des Gegensatzes zu seiner Existenz gelangen konnte, immer wieder die Hauptfrage in Betracht, welche der leitende Gesichtspunkt zur Entscheidung der zur Sprache gekommenen Fragen sein musste, ob man sich nicht auf der einen oder der andern Seite innerhalb der beiden Seiten des Gegensatzes,

in welchen man sich hineingestellt sah, entweder dem katholischen oder dem reformirten Lehrbegriff zu sehr nähere, und auf eine Weise, durch welche die Reinheit des protestantischen Dogma getrübt werden müsste. Durch den Gegensatz gegen den Katholicismus wurde dem protestantisch-lutherischen Lehrbegriff zuerst die eigentliche Substanz seines Wesens, sein specifischer Charakter gegeben; auf dieser Seite entwickelte er sich daher auch so, dass man in allen auf ihr liegenden Lehren, eben denjenigen, in welchen der Protestantismus von jeher seine Hauptstärke hatte, nur die innere Nothwendigkeit des sich selbst bestimmenden Begriffs erkennen kann. Ganz anders verhielt es sich auf der andern Seite des Gegensatzes, gegen die reformirte Kirche hin. Die dogmatischen Bestimmungen, in welchen sich die lutherische Kirche von der reformirten unterschied, hatten nicht dieselbe innere Wahrheit und Nothwendigkeit, sie beruhten eigentlich nur auf einer willkürlich gezogenen Grenzlinie, hatten ihren Grund nur in der Zufälligkeit der Verhältnisse, in der Individualität und subjectiven Ansicht Luther's. Da man sie nicht fallen lassen konnte, und sie nur um so eifriger festhalten zu müssen glaubte, je mehr sich in der lutherischen Kirche selbst immer wieder eine Hinneigung zu der freieren Lehrweise der reformirten Kirche zeigte, so entstand hieraus jenes ängstliche misstrauische Wachen über die orthodoxen Lehren, jener polemische Geist, jener beschränkte, engherzige, am Buchstaben hängende Formalismus, welcher schon zur Zeit der Concordienformel zum Charakter der protestantisch-lutherischen Dogmatik gehörte. Die Formel selbst gieng ganz aus dieser Richtung hervor, und diente nur dazu, sie um so mehr zu befestigen. Sie sollte alle jene Streitfragen, welche in der lutherischen Kirche so viel Streit verursacht hatten, zur definitiven Entscheidung bringen, eine bestimmende Norm über sie aufstellen, und insbesondere den lutherischen Lehrbegriff

in seinem Gegensatz zum reformirten so viel möglich abgrenzen und abschliessen.

Allein die Formel konnte ihren Zweck nicht erreichen, statt Frieden und Eintracht zu stiften, stiftete sie nur Unfrieden und Zwietracht, und der Kryptocalvinismus, gegen welchen man sich ja selbst in einem Melanchthon nicht genug hatte vorsehen können, blieb fort und fort der böse Feind, welcher die lutherischen Theologen zu keiner Ruhe ihres dogmatischen Bewusstseins kommen liess. Je weniger man sich die schwache Seite des Systems verbergen konnte, desto mehr suchte man sich durch eine solche Formel zu decken, aber je schärfer die Bestimmungen waren, die sie aufstellte, desto schwieriger war es auch, sie in ihrer ganzen Strenge durchzuführen und geltend zu machen, und welche Auctorität konnte überhaupt eine Formel ansprechen, die unter ganz andern Verhältnissen entstanden als die augsburgische Confession, nur ein neues Glaubensjoch auflegen zu wollen schien. Die Formel wurde nie allgemein anerkannt, und selbst in solchen Ländern, in welchen ihre Abfassung am eifrigsten betrieben worden war, wieder aufgegeben, wie in Braunschweig. Man konnte mit zu gutem Grunde der Wahrheit immer wieder entgegenhalten, ob denn ein Andreä, der hiesige Kanzler, ein Chemniz, der Superintendent in Braunschweig, ein Selnecker, Professor zu Leipzig, ein Chyträus, Professor zu Rostock, ein Musculus und Körner, Professoren zu Frankfurt a. d. O., diese Verfasser der Formel die authentischen und infallibeln Interpreten der protestantisch-lutherischen Lehre seien. Übrigens macht die Formel, so wenig auch die Idee, aus welcher sie hervorgieng, für ächt protestantisch gehalten werden kann, in der Geschichte der Entwicklung und Ausbildung des protestantisch-lutherischen Lehrbegriffs dadurch Epoche, dass sie nicht nur mehrere noch schwankende Punkte fixirte, sondern auch durch die sorgfältige Ausführung und präcise Be-

stimmung mehrerer Hauptartikel, wie namentlich der Lehre von der Person Christi und vom Abendmahl, dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche vollends die Form gab, die er haben musste, wenn er von dem der reformirten so scharf unterschieden und so streng gegen ihn abgeschlossen sein sollte. Sie bleibt daher immer eine Haupturkunde des alten lutherischen Lehrbegriffs. Alles, worin besonders die sogenannten Philippisten, wie man die Anhänger Melanchthon's im Unterschied von den ächten Lutheranern nannte, eine zu freie Richtung nahmen, oder was sonst nicht in den richtigen *terminis* zu stehen schien, sollte durch sie auf das reine Lutherthum zurückgeführt werden, und seitdem war es nun, was hauptsächlich die Thätigkeit auf dem Gebiete des Dogma rege erhielt, die wichtigste Aufgabe der lutherischen Theologen, in ihren dogmatischen Lehrbüchern die Formel so gut als möglich zu handhaben und alles scharf darauf anzusehen, ob es nicht rechts oder links von der vorgeschriebenen Richtschnur abweiche.

Wie man vor der Formel in dem Kryptocalvinismus den schlimmsten Feind der ächten lutherischen Lehre erblickte, so war es nach der Formel der sogenannte Syncretismus, in welchem man alles zusammenfasste, was die lutherische Orthodoxie zu beeinträchtigen schien. Mit diesem Namen bezeichnete man das Verwerfliche der Denk- und Lehrweise, durch welche G. Calixt und dessen Schule, die Helmstädter Theologen, sich in Opposition zu dem herrschenden System der lutherischen Theologen setzten. Er bestand jedoch nur darin, dass Calixt im Gegensatz gegen die Strenge, mit welcher man den Lehrbegriff in bestimmten Formen abgeschlossen hatte, immer auch noch eine gewisse Weite offen erhalten wollte, dass er, während die lutherischen Theologen immer nur den Unterschied hervorhoben und den Unterscheidungslehren einen absoluten Werth beilegten, auch an dasjenige

erinnerte, was über sie hinauslag, und als der Eine allen Parteien gemeinsame Grund des Glaubens anzusehen sei, dass er die harten abstossenden Bestimmungen des Lehrbegriffs so viel möglich zu mildern und auszugleichen suchte. Diess erschien nur als Syncretismus und Indifferentismus, als verwerfliche Gleichgültigkeit gegen die Grundartikel des Glaubens, bei welcher man aus falscher Friedensliebe der Rücksicht auf andere Parteien das aufopferte, was man ohne Gefahr für seine eigene Seligkeit nicht fallen lassen konnte. Diese Streitigkeiten, welche sich durch das ganze siebenzehnte Jahrhundert hinziehen, und durch die ganze Art und Weise, wie sie geführt wurden, die lutherische Theologie in den schlimmsten Ruf brachten, hatten beinahe durchaus nicht das geringste dogmatische Moment, um so mehr aber dienten sie dazu, den polemischen Geist, welcher von Anfang an der lutherischen Dogmatik eigen war, vollends zu seiner ganzen Stärke gelangen zu lassen. Überhaupt kann der ganze Charakter, welchen die lutherische Dogmatik im Laufe unserer Periode besonders im siebenzehnten Jahrhundert aus sich entwickelte, nur als Polemik bezeichnet werden. Polemik macht den Hauptinhalt des Systems aus, und die ganze Anlage desselben geht dahin, jede These nur durch Widerlegung der verschiedenen Antithesen, welche ihr in den Lehrbegriffen der Hauptparteien entgegenstanden, festzustellen. In der Regel sind es daher die Katholiken, die Calvinisten, die Socinianer, die Arminianer, die Syncretisten, oder die *Novatores,* die Helmstädter, die Weigelianer oder Mystiker, welche bei jedem bedeutenden Satz bestritten werden.

Diese methodisch durchgeführte Polemik ist neben dem Grundsatz, das dogmatische System nur durch die Schrift zu begründen und auf sie zu bauen, der Hauptunterschied zwischen der protestantisch-lutherischen Dogmatik des siebenzehnten Jahrhunderts und der ältern scholastischen. Was die

Scholastiker in ihrem Für und Wider, ihren bejahenden und verneinenden Argumenten aus der Dialektik nahmen, nur als die verschiedenen Momente des Begriffs und als ein Object des vorstellenden Bewusstseins vor sich hatten, ist den protestantischen Theologen in der Wirklichkeit gegeben, in den bestehenden Gegensätzen der verschiedenen Parteien. Dieses Stehen auf dem festen Boden der Wirklichkeit und des unmittelbaren Bewusstseins gibt der protestantischen Dogmatik einen ganz andern Charakter als der scholastischen, die über ihre Transcendenz nie hinwegkommen konnte, sonst aber hat auch die protestantische Dogmatik, je mehr sie sich ausbildete, einen scholastischen Formalismus angenommen. Anfangs machte man die Anordnung und Eintheilung einfach nach sogenannten *Loci,* d. h. man wies den einzelnen Lehren, ohne auf den systematischen Zusammenhang des Ganzen zu sehen, wie es gerade am passendsten zu sein schien, ihre Stelle an, so dass jede für ihre Grundbegriffe und Grundwahrheiten ihren eigenen Ort, ihr eigenes Fach hatte; in der Folge hielt man sich, um das Ganze systematischer zu ordnen, entweder an die synthetische oder die analytische Methode. Nach der synthetischen Methode gieng man von den Ursachen aus und von diesen zu den Wirkungen fort, man fieng daher mit Gott an, als dem *principium omnium rerum et salutis* und zwar dem *Deus triunus,* und handelte dann von den *media salutis,* der göttlichen Gnade, der Menschwerdung, dem Glauben, und der Schluss war als der *finis* der Theologie und des Menschen, das ewige Leben. Die analytische Methode, welche seit Calixt gewöhnlich befolgt wurde, fieng mit dem *finis* an, welchen man als *finis theologiae objectivus* nahm, die Lehre von Gott, und als *finis formalis,* die Lehre von der künftigen Seligkeit, als der *aeterna Dei fruitio;* hierauf betrachtete man das Subject der Theologie, den Menschen, und zwar nach dem Zustand der Sünde, und gieng dann fort zu

den Mitteln, durch welche Gott den Menschen zur Seligkeit und zur Vereinigung mit sich führt, zu der Lehre vom göttlichen Rathschluss zur Beseligung der Menschen und der Ausführung desselben durch Christus und das Werk der Erlösung. Bei der Behandlung der einzelnen Lehren verfuhr man theils nach der definitiven Methode, bei welcher eine Definition als ein allgemeiner Satz, der nach allen seinen Bestandtheilen zu zergliedern war, vorangestellt wurde, theils nach der Causalmethode, bei welchen man nach allen möglichen Ursachen fragte, insbesondere der *causa efficiens, materialis, formalis, finalis.* Hauptsächlich in diesem leeren Formalismus und Schematismus, und in dem kleinlichten Streben, jeden Begriff soviel möglich zu spalten, nähert sich die protestantische Dogmatik dem Charakter der Scholastik.

Melanchthon's *Loci* sind als erstes Lehrbuch der protestantischen Dogmatik schon genannt. Aus den Vorlesungen, welche Melanchthon's Schüler über sie hielten, entstanden neue Lehrbücher der Dogmatik, wie die *Loci theologici* von V. Striegel und M. Chemniz. Die letztern haben als Commentar über Melanchthon's *Loci* schon die Absicht, die Lehrweise Melanchthon's nach dem Maasstab der Concordienformel zu normiren. In derselben Absicht, in der Antithese gegen Melanchthon, um seinen freieren Geist zu verdrängen, wurde Leonh. Hutter's *Compendium loc. theol.* auf Befehl der kursächs. Regierung verfasst, im Jahr 1610. Die *Loci* Gerhard's, welche um dieselbe Zeit erschienen, sind das erste grössere dogmatische Werk, das sich durch eine gewisse Selbstständigkeit, methodische Behandlung und Reichhaltigkeit des Stoffs auszeichnet. Es ist in ihm aus Kirchenvätern und Scholastikern viel gesammelt und auf die Auctorität mehr gebaut als man bei einem protestantischen Dogmatiker erwarten sollte, dagegen hat aber die Lehre von der h. Schrift hier zuerst die Stelle und Bedeutung erhalten, die ihr gebührt. In A. Calov's

zwölfbändigem *Systema locorum etc.* Wittenb. 1655, legt sich der Formalismus dieser alten Dogmatik in seiner ganzen Breite und Schwerfälligkeit dar, und die Polemik macht es sich hier zur besondern Aufgabe, die Reinheit der symbolisch-kirchlichen Lehre gegen die Verfälschungen des Helmstädter Syncretismus sicherzustellen. Die *Theologia didactico-polemica* Quenstedt's, Wittenb. 1685, in welcher sich, wie auch schon der Titel sagt, Polemik und Dogmatik auf's innigste durchdringen, kann, da sie ebenso methodisch und präcis als umfassend und vollständig ist, als die vollendetste Darstellung des Systems dieser altlutherischen Dogmatiker angesehen werden. Die Compendien von König und Baier, von welchen besonders das letztere sehr lange im Gebrauch war, empfehlen sich hauptsächlich dadurch, dass sie die positive Theologie, wie sie das kirchliche System nennen, in einer gedrängten Übersicht geben.

In der reformirten Kirche giengen die beiden Stifter derselben, Zwingli und Calvin, jener in seinem *Commentarius de vera et falsa religione,* dieser in seiner *Institutio christianae religionis,* welche zuerst im Jahr 1536 erschien, mit einer Darstellung des gereinigten Lehrbegriffs voran, in welcher sie denselben aus einem vom Partei-Interesse unabhängigeren, freieren und allgemeineren Gesichtspunkt, dem der christlichen Religion überhaupt, wie auch schon der Titel ihrer Werke zu verstehen gibt, auffassten. Die Calvin'sche *Institutio* darf besonders in der Form, welche sie in den spätern Ausgaben erhielt, mit Recht ein in jeder Beziehung classisches Werk genannt werden. Es zeichnet sich durch Eigenthümlichkeit und Schärfe der Auffassung, systematische Consequenz, und einfache lichtvolle Methode in hohem Grade aus. Nach dem Faden des apostolischen Symbolum und dem Vorgang der bessern Scholastiker wird der Inhalt des Dogma in vier Büchern entwickelt. Das erste handelt *de cognitione Dei*

creatoris, das zweite *de cognitione Dei redemtoris in Christo*, das dritte *de modo percipiendae Christi gratiae*, das vierte *de externis mediis vel adminiculis*. Wie in der lutherischen Kirche die Concordienformel, so bezeichnet in der reformirten die Dordrechter Synode denselben Übergangspunkt zur starren symbolischen Abgeschlossenheit, Polemik und Scholastik. Im Unterschied von der lutherischen Kirche, in welcher man sich besonders der analytischen Methode bediente, wurde in der reformirten die synthetische die herrschende [1]). Die Föderalmethode des Coccejus, nach welcher der Dogmatik die biblische Idee eines doppelten Bundes zwischen Gott und dem Menschen zu Grunde gelegt wurde, des Bundes der Natur und der Werke vor dem Fall, und des Bundes der Gnade und des Glaubens nach dem Fall in den drei Perioden vor und unter dem Gesetz und unter dem Evangelium, suchte wenigstens dadurch dem scholastischen Formalismus entgegenzuwirken, dass sie auf das biblische zurücklenkte.

Geschichte der Apologetik.

Je systematischer sich jetzt die christliche Glaubenslehre gestaltet und je mehr es sich um Principien handelt, durch welche die Ansicht vom christlichen Dogma im Allgemeinen bestimmt wird, desto nothwendiger wird es, die Apologetik in verschiedenem Sinne zu nehmen, und verschiedene Arten von Apologetik zu unterscheiden.

Es gibt eine christliche Apologetik, deren Aufgabe nur auf das ganz Allgemeine geht, die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion überhaupt darzuthun, sie mit andern Religionen zu vergleichen und ihre Vorzüge vor denselben zu

1) Alting in seiner Dr. *inaug. de methodo loc. comm. habita* Heidelb. 1613, führt von Ursinus die Äusserung an: *vix ullam methodum convenientiorem historica videri, quae historiae seriem secuta, a Deo ad opera ejus, ab aeternis ad ea, quae in tempore fiunt, a prioribus ad posteriora progreditur, quae locorum structura generalis methodum συνθετικὴν nobis exhibitura est.*

zeigen. Diese Form der Apologetik war bisher die gewöhnliche und vorherrschende, und an die letzten Apologeten dieser Art in der vorigen Periode, Hier. Savonarola und Mars. Ficinus schliessen sich auch jetzt mehrere andere in gleicher Richtung an, wie zunächst der Spanier Joh. Ludwig Vives, welcher sich zu Löwen mit dem Studium der classischen Litteratur beschäftigte und mit seinem Freunde Erasmus wissenschaftliche Bildung zu befördern suchte. In seinen fünf Büchern *de veritate fidei christianae* vom Jahr 1541, wegen welcher er hier zu nennen ist, entwickelte er die Bestimmung des Menschen zur Religion, die Vortrefflichkeit des Christenthums, seine Vorzüge vor der jüdischen und muhamedanischen Religion. Auf ihn folgte mit einer gleichfalls geschätzten Schrift der reformirte Gelehrte Philipp Mornay du Plessis, dessen „Wahrheit der christlichen Religion“ zuerst im Jahr 1579 französisch erschien und nachher in mehrere andere Sprachen übersetzt wurde. Die berühmteste Schrift dieser Art ist jedoch die von H. Grotius *de veritate religionis christianae,* welche zuerst im Jahr 1627 lateinisch herausgegeben, von Protestanten und Katholiken mit dem grössten Beifall aufgenommen, und nicht nur in alle europäische Sprachen, sondern sogar in's Persische, Malabarische, Chinesische übersetzt wurde. Grotius handelt im ersten Buch von der Religion überhaupt, im zweiten von der Wahrheit und Vortrefflichkeit des Christenthums, im dritten von der Ächtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des alten und neuen Testaments, und in den übrigen Büchern bestreitet er die heidnische, jüdische und muhamedanische Religion. Auf Versuche, wie sie sonst die Apologeten machten, positive Lehren, namentlich das Dogma von der Trinität und der Vernunft zu beweisen, liess sich Grotius nicht ein, er sagt hierüber selbst in einem seiner Briefe, er habe es absichtlich nicht gethan, weil man es dem Mornay und andern als Fehler angerechnet habe. Er behandelte überhaupt seinen

Gegenstand sehr zweckmässig, und gab nach seiner Weise über mehrere Punkte besonders aus der Religionsgeschichte sehr gelehrte Nachweisungen. Eine rühmliche Stelle nehmen in der Geschichte der Apologetik unserer Periode ferner die französischen Apologeten Blas. Pascal und P. D. Huet ein. Pascal war ein sehr warmer Vertheidiger der Sache des Evangeliums: seine berühmten *Pensées sur la religion,* welche nach seinem Tode im Jahr 1670 herausgegeben wurden, gehören unter die Schriften, die sich am meisten durch Tiefe und Innigkeit des religiösen Gefühls auszeichnen. Das apologetische Werk des P. D. Huet, des Bischofs von Avrenches, *Demonstratio evangelica,* hat dagegen um so mehr den Vorzug der Gelehrsamkeit. Als eine speciell gegen das Judenthum gerichtete Schrift (gegen die Einwürfe des Juden Isaak Brobio) mag hier noch genannt werden Limborch's *de veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo* 1687 [1]). Für unsern Zweck kann es kein Interesse haben, bei dieser Form der Apologetik weiter zu verweilen, da es sich in ihr nur um das Allgemeine handelt, und die Apologetik hier im Grunde noch immer auf dem ältern Standpunkt steht. Es ist nur das Verhältniss der christlichen Religion zu andern Religionen, wornach hier vorzugsweise gefragt wird. Dagegen betrifft eine andere Form der Apologetik die ganz aus der innersten Bewegung unserer Periode hervorgegangene Frage, wie sich das Christenthum als geoffenbarte Religion zur Vernunft oder Philosophie verhält.

Zu dem Eigenthümlichen, wodurch unsere Periode als eine solche Epoche macht, in welcher überhaupt der Geist einen neuen Aufschwung nahm, und in eine neue Form des Selbstbewusstseins eintrat, gehört auch diess, dass die Philo-

---

1) Man vergl. über diesen Theil der Geschichte der Apologetik die Abhandlung von Tholuck in den vermischten Schriften 1. Th. S. 150 f. über Apologetik und ihre Litteratur.

sophie sich in selbstständiger Bedeutung der Theologie zur Seite stellte. Das philosophische Denken machte in Cartesius sich selbst zu seinem Anfang, und entwickelte sich aus sich selbst, schuf sich seine eigene unabhängige Sphäre, und schon in Spinoza stellte sich dem System des christlichen Glaubens ein System des Denkens entgegen, welches den gleichen Anspruch auf Wahrheit und Nothwendigkeit machte, dieselbe absolute Befriedigung dem Geiste zu geben verhiess. Welche Wichtigkeit diess für die Theologie und den Glauben an den positiven Inhalt des Christenthums hatte, zeigt Spinoza's berühmter *tractatus theologico-politicus*. In dieser Abhandlung popularisirte, so zu sagen, Spinoza sein System, indem er über das Verhältniss des Glaubens und Wissens, der Vernunft und der positiven Religion und Offenbarung die Ansichten und Grundsätze entwickelte, welche sich auf dem Standpunkt der rein vernünftigen Betrachtung ergeben mussten, und so gleichsam die substanzielle Vernunft, eine Masse von allgemeinen und nothwendigen Vernunftwahrheiten, die nur ausgesprochen werden dürfen, um immer allgemeiner anerkannt zu werden, in das allgemeine Bewusstsein der Zeit einführte. Er vindicirte so der Vernunft die Autonomie des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens mit einer Evidenz, welche für alle folgenden Zeiten grundlegend sein musste. Der Spinozismus in diesem Sinne steht in der engsten Verwandtschaft mit dem englischen Deismus: er stellt als Theorie auf, was auf derselben Grundlage der englische Deismus nach verschiedenen Seiten hin weiter ausführte. Es bildete sich so ein System der natürlichen Theologie, das dem Positiven der Offenbarung gegenüber sich als den substanziellen Inhalt aller Religion geltend machte.

Schon bei dem Ersten der englischen Deisten, bei Herbert, sehen wir die nahe Verwandtschaft des englischen Deismus mit dem Spinozismus. Wie nachher Spinoza suchte schon

vor ihm Herbert den ganzen Inhalt des religiösen Glaubens auf eine so viel möglich kleine Zahl allgemein anzuerkennender Wahrheiten zu bringen. In den fünf Wahrheiten, dass ein höchstes Wesen existirt, dass es verehrt werden muss, dass Tugend und Frömmigkeit die Haupttheile der Gottesverehrung sind, dass man die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen hat, dass von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Belohnung oder Strafe sowohl in diesem Leben, als nach demselben zu erwarten ist, in diesen fünf Artikeln, die man das Programm des Deismus nennen kann, erkannte Herbert den Kern aller Religion, sie sollten die allgemeinen Wahrheiten sein, die als die Grundsäulen der reinen Religion unter allen Entartungen und Verfälschungen durch alle Zeiten hindurch feststanden. Wir sehen so schon in diesen Grundartikeln, welche Herbert als die allein gültigen Kriterien alles Wahren und Falschen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte galten, in welchen er somit die ersten Grundlinien einer Kritik der Religion gab, den Deismus auf den kritischen Standpunkt sich stellen, auf welchem das Vernünftige als der wesentliche substanzielle Inhalt der Religion von allen Unwesentlichen geschieden werden soll, und das Resultat dieses Verfahrens kann daher nur sein, dass eine übernatürliche Offenbarung, da auch sie zu jenen Artikeln nichts hinzuthun kann, was zur Erlangung des Heils absolut nothwendig wäre, wenn auch nicht als an sich unmöglich, doch wenigstens als überflüssig erscheint. Ihre eigentliche Begründung erhielt diese kritische, dem Deismus eigenthümliche Tendenz durch Locke. Als der Philosoph der Erfahrung, welcher alles Wissen und Denken aus Sensation und Reflexion ableitete, konnte er natürliche Religion und Offenbarung neben einander bestehen lassen, um so mehr aber war es ihm darum zu thun, der Wahrheit auf dem Wege der Ideen nachzugehen, die wir durch Sensation und Reflexion erhalten haben, oder das Verhältniss der Vernunft zum Glauben

und zur Offenbarung zu prüfen. Das Verhältniss zwischen beiden bestimmte Locke so, dass er es durchaus als ein Recht der Vernunft betrachtete, darüber zu entscheiden, ob etwas wirklich Offenbarung sei, und was der Sinn dieser Offenbarung sei. Die Offenbarung wird in ein so abhängiges Verhältniss zur Vernunft gesetzt, dass der Unterschied zwischen beiden nur noch ein formeller sein kann. Wie die Vernunft die natürliche Offenbarung ist, wodurch die ewige Quelle des Wissens dem Menschen die Wahrheiten zukommen lässt, die in den Bereich seiner natürlichen Fähigkeiten gelegt sind, so ist die Offenbarung die natürliche Vernunft, nur erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, die von Gott unmittelbar mitgetheilt werden, und deren Wahrheit die Vernunft bestätigt durch das Zeugniss und die Beweise, die sie gibt, dass sie von Gott kommen. Die christliche Offenbarung kann daher nichts enthalten, was die natürliche Vernunft unvermögend wäre, aus sich selbst zu erkennen; als Offenbarung aber hat das Christenthum den doppelten Vorzug, dass es Wahrheiten mittheilt, auf deren vollkommene Erkenntniss die Vernunft für sich selbst erst mit Mühe oder vielleicht gar nicht gekommen sein würde, und dass es diese Wahrheiten nicht in abstracter Form, sondern in populärer Gestalt, auf eine dem grössern Theil der Menschen angemessene Weise, mittheilt. Ebendesswegen ist der einzige Fundamentalartikel des Christenthums, die Wahrheit, deren Anerkennung allein von jedem gefordert werden kann, der Satz, dass Jesus der Messias ist, womit im Grunde nichts anderes gesagt ist, als eben nur diess, dass das Christenthum eine Offenbarung in demangegebenen Sinne ist. Hierin besteht „die Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist“; so nannte Locke seine Schrift vom Jahr 1695, in welcher er seine Ansicht von Vernunft und Offenbarung auf das Christenthum anwandte; alle übrigen in der Schrift enthaltenen Wahrheiten können dem Menschen, unbeschadet des

Heils seiner Seele, unbekannt bleiben, wofern er nur bereit ist, alle Wahrheiten, die von Gott kommen, anzunehmen. Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft und Offenbarung ergab sich jene Weite für die Freiheit der religiösen Ansicht, welche damals in England die Denkweise so Vieler war, die nicht in die eigentliche Klasse der Deisten gehörten und durch den Namen der Latitudinarier treffend bezeichnet wurden. Es war nur vollends ausgesprochen, was schon durch Locke das Bekenntniss des Deismus geworden war, wenn Toland in seiner bekannten Schrift vom Jahr 1696 das Christenthum geradezu eine Religion „ohne Geheimniss“ nannte, und im Gegensatz gegen alle Principien der Auctorität das Princip aufstellte, dass die Vernunft die einzige Grundlage aller Gewissheit sei. Liegt, wenn auch die Offenbarung das Mittel ist, um die Erkenntniss gewisser Wahrheiten factisch mitzutheilen, der Grund der Überzeugung von diesen Wahrheiten nur in ihnen selbst, oder in der Vernunft, so kann im Christenthum nichts über die Vernunft sein, und keine christliche Lehre im eigentlichen Sinn ein Geheimniss genannt werden.

Soweit entwickelte sich die deistische Denkweise schon in unserer Periode, und es war der Apologetik schon dadurch Stoff genug gegeben, um ihn für ihre Zwecke zu verarbeiten. Doch geschah in dieser Hinsicht in unserer Periode noch nichts, was besondere Erwähnung verdiente. Übrigens war es auch den genannten Deisten nur darum zu thun, die Rechte der Vernunft in Ansehung der Religion festzustellen, einen directen Angriff auf das Christenthum wollten sie nicht unternehmen. Eher blickt eine solche Absicht bei Blount durch, welcher im Jahr 1680 in seiner Übersetzung der zwei ersten Bücher des Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana die alte Parallele zwischen Christus und Apollonius erneuerte, in der Absicht, den übernatürlichen Charakter der Person Christi und seine Göttlichkeit in ein zweideutiges Licht zu

stellen. Man sah hierin einen gefährlichen Angriff auf das Christenthum, aber Blount steht an Gehalt den übrigen Deisten nach. So laut er „die Orakel der Vernunft“ pries, so wenig that er zur rationellen Begründung des Deismus. Der Deismus ist wesentlich dieselbe Denkweise, welche man sonst Rationalismus nennt, der vernünftige und reine Gottesglaube im Gegensatz zum Atheismus sowohl als zum Aberglauben. Rationalisten nannte man zuerst, wie es scheint, Anhänger der Cartesianischen Philosophie, Philosophen wie Spinoza [1]).

Hier also war das absolute Übergewicht auf der Seite der Vernunft, sie wollte auf absolute Weise bestimmen, was zum wesentlichen Inhalt der Religion und der Offenbarung gehöre, und was in diesem Allgemeinen und an sich Vernünftigen nicht begriffen war, schien ebendesswegen als unwesentlich etwas völlig Überflüssiges zu sein. Wie bestimmte man aber auf dem Standpunkt der protestantisch-lutherischen Dogmatik selbst das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung, war hier nicht vielleicht das Umgekehrte, dass man sich ebenso negativ zu der Vernunft verhielt, wie dort zur Offenbarung? So muss man fragen, wenn man bedenkt, wie ungünstig die Reformatoren und vor allen andern Luther selbst über das Recht und Vermögen der Vernunft in Sachen des Glaubens mitzusprechen sich äusserten, wie wenig sie ihr auch nur das Geringste einräumen wollten. Es hatte seinen Grund in der Ansicht, welche man von der Verdorbenheit der menschlichen Natur, von der durch die Sünde entstandenen Zerrüttung aller geistigen Kräfte des Menschen hatte, stimmte aber sonst mit dem durch die Reformation genommenen Standpunkt nicht recht zusammen,

1) So spricht z. B. F. Spanheim in seinem *Elenchus controversiarum* Opp. T. IV. S. 999 von Pseudophilosophen wie Spinoza, die er auch Rationalisten nennt, zwischen 1679 und 1703. Der Name *Rationistae, Ratiocinistae* kommt übrigens schon zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts in dem Streit Hofmann's in Helmstädt vor.

auf welchen man sich ja nur dadurch erheben konnte, dass man das Princip des Selbstbewusstseins, des vernünftigen Denkens über die Auctorität stellte. In der Folge wurde das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung von den Theologen der lutherischen Kirche, wie z. B. von Gerhard [1]), auf folgende Weise bestimmt: In Artikeln des reinen Glaubens und der blossen Offenbarung können aus Principien der menschlichen Vernunft keine Argumente gegen die im Worte Gottes geoffenbarte Wahrheit formirt werden, und die menschliche Vernunft darf nicht als zweites Princip der Theologie neben der im Worte enthaltenen Offenbarung aufgestellt werden. Wenn auch die Theologie Einiges enthält, was aus dem Licht der Natur und Vernunft erkannt werden kann, so kann sich doch die menschliche Vernunft durch ihre eigenen Principien nicht zur Erkenntniss der Glaubens-Mysterien erheben, und die Theologie hat nicht nöthig, das an sich bekannte *(per naturam nota)* anderswoher zu erbetteln, sondern sie kann es aus ihrem eigenen Princip, dem Worte Gottes, auf zureichende Weise nachweisen. Wie diess zu verstehen ist, erhellt genauer aus dem dreifachen Unterschied, welchen Gerhard in Hinsicht des Gebrauchs der Vernunft in der Theologie macht, indem er von einem organischen, kataskeuastischen und anaskeuastischen Gebrauch derselben spricht. Der organische ist nothwendig, weil die Vernunft das Organ ist, mit welchem die Offenbarung aufgefasst werden muss; der kataskeuastische betrifft die natürliche Erkenntniss Gottes, von welcher z. B. Röm. 1, 19 die Rede ist. Diese muss der Offenbarung untergeordnet werden; stimmt die natürliche Erkenntniss mit der Offenbarung nicht zusammen, so muss sie dieser weichen, stimmt sie mit ihr zusammen, so dient sie ihr zur Bestätigung. Der anaskeuastische

1) In den *Loci theol.* in der *uberior explic.* im *prooem.* §. 23 in der Ausg. von Cotta T. II. S. 9.

Gebrauch dient dazu, irrige Lehren nach den Principien der h. Schrift zu widerlegen, worauf dann auch philosophische Gründe hinzugefügt werden können. Ist aber die Wahrheit eines Dogma aus der Schrift erwiesen, so können keine noch so scheinbaren philosophischen Gründe etwas dagegen gelten. Der *usus cataskeuast.* betrifft demnach die Ausmittlung und Begründung des Wahren, und der *usus anaskeuast.* die Entdeckung und Nachweisung des Falschen. Auf das so bestimmte Verhältniss von Vernunft und Offenbarung bezieht sich der Unterschied, welchen man zwischen *articuli puri* und *mixti* machte. Jene sind reine Offenbarungslehren, an diesen hat auch die Vernunft einen gewissen Antheil.

Was Gerhard den organischen, kataskeuastischen und anaskeuastischen Gebrauch der Vernunft nannte, unterschied Quenstedt, *Theol. did.-pol.* I, 3, als den *usus instrumentalis* und *normalis*; der letztere kann auf geoffenbarte Wahrheiten nicht angewandt werden, der erstere aber ist nothwendig, weil ohne den Gebrauch der Vernunft Niemand Theologie treiben kann, und es keine Theologie für unvernünftige Wesen gibt. Wie der Mensch ohne Augen nicht sehen, ohne Ohren nicht hören kann, so kann er ohne die Vernunft, ohne welche er nicht einmal Mensch ist, nicht den Inhalt des Glaubens in sich aufnehmen. So ist also doch der Mensch als das vernünftige Subject der Theologie anerkannt; hiemit scheint sehr wenig gesagt zu sein, und doch wurde auch dieses Wenige wieder zurückgenommen, wenn man verlangte, dass auch solche Lehren unbedingt geglaubt werden müssen, welche in geradem Widerspruch mit der Vernunft standen, wenn man den Widerspruch gegen das vernünftige Denken gar nicht als Grund gegen die Wahrheit einer Lehre angesehen wissen wollte. Andere, wie z. B. Baier, in dem *Comp. Proleg.* II, §. 46, unterschieden formelle und materielle Vernunftprincipien, jene dienen zur Ableitung theologischer Conclusionen aus der h. Schrift, aber

auch diese werden mit Recht gebraucht, nur sind die particulären und singulären Principien dieser Art dem allgemeinen theologischen Princip unterzuordnen, allgemeine Vernunftprincipien aber können nur gelten, wenn sie absolute Nothwendigkeit haben, so dass das Gegentheil einen offenbaren Widerspruch in sich schliesst. Dabei wäre es darauf angekommen, näher zu bestimmen, was als ein Widerspruch anzusehen ist. Solange man in der kirchlichen Trinitätslehre keinen Widerspruch dieser Art sah, und auch wieder den Grundsatz aufstellte, dass sie trotz ihres Widerspruchs mit der Vernunft nicht minder wahr sei, konnte man sich über jeden Widerspruch wieder hinwegsetzen. Die unbedingte Auctorität der Offenbarung auf der einen und das doch auch nicht abzuweisende Recht der Vernunft auf der andern Seite, dieses Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Standpunkten liess die lutherischen Theologen zu keiner bestimmten Ansicht hierüber kommen. Doch war die Frage einmal in Bewegung und es wurde schon im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert über den Gebrauch der Vernunft und der Philosophie in der Theologie viel gestritten und geschrieben.

Einer der heftigsten Gegner der Philosophie war Dan. Hofmann, Professor der Philosophie und dann der Theologie zu Helmstädt. Er hatte einen solchen Widerwillen gegen die Philosophie gefasst, dass er in einer Disputation im Jahr 1598 ***De Deo et Christo*** behauptete, die menschliche Vernunft werde, je mehr sie durch Philosophie ausgebildet werde, nur eine um so ärgere Feindin der Theologie. Er statuirte eine doppelte Wahrheit als gegenseitigen Widerspruch und behauptete, nur gegen sein Gewissen lügenhaft könne ein Heide, ein Nichtwiedergeborener, sich zum Glauben an Gott, Vergeltung, Unsterblichkeit bekennen [1]). Das Licht der Vernunft sei von Na-

1) In diesem Sinne schrieb er im Jahr 1600 eine Schrift *pro duplici veritate Lutheri a philosophis impugnata et ad pudendorum locum ablegata.*

tur Gott und seinen Geboten zuwider und eine Feindschaft gegen Gott. Die philosophische Facultät in Helmstädt glaubte sich diess nicht gefallen lassen zu können, und Hofmann musste auf Befehl der braunschweig'schen Regierung eine Widerrufsformel unterschreiben, in welcher er erklärte, dass der wahre Gebrauch der Philosophie keineswegs zu verwerfen sei. Hiemit ruhte jedoch der Streit noch nicht. Der Prediger Schilling schrieb für Hofmann seine *Visitatio ecclesiae metaphysicae* 1616. Dagegen erschien unter mehreren andern Schriften namentlich Martini's „Vernunftspiegel, d. i. gründlicher und unwidertreiblicher Bericht, was die Vernunft, sammt derselben Perfection, Philosophia genannt, sei, wie weit sie sich erstrecke, und vornehmlich, was für einen Gebrauch sie habe in Religionssachen, entgegengesetzt allen neuen enthusiastischen Vernunftstürmern und Philosophie-Schändern." 1618. So regte sich immer wieder das Interesse, die Vernunft nicht zu tief herabsetzen zu lassen [1]).

Auch zwischen den verschiedenen Religionsparteien kam die Frage über den Gebrauch der Vernunft in der Religion und Theologie zur Sprache. Die Katholiken machten den Lutheranern und Reformirten die Inconsequenz zum Vorwurf, dass sie ihre Lehren nicht blos aus der h. Schrift, rein nur aus ihr, sondern auch durch Vernunftschlüsse und Folgerungen beweisen, was gegen ihr ausschliessliches Schriftprincip sei, und die Reformirten beschuldigten die Lutheraner, dass sie zuerst Vernunft und Philosophie von der Theologie ausgewiesen haben. Diess war zum Theil die Tendenz einer Schrift des reformirten Theologen zu Franeker Nik. Vedel, welche im Jahr 1628 unter dem Titel erschien: ***Rationale theologicum, seu de necessitate et vero usu principiorum rationis et philosophiae in con-***

1) Man vergl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhist. Th. 2. B. 16. c. 6. 4. Abschn. 3. Walch, Rel.-Streitigk. der evang. Kirche I. S. 172. IV. 514 f.

troversiis theologicis. Dagegen vertheidigte der Jenaer Theologe Joh. Musäus die lutherischen Theologen in der Schrift: *De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres* 1644, welche lange Zeit als die Hauptschrift über diese Frage galt. Musäus zeigt, dass die Lutheraner in ihren Streitigkeiten mit den Katholiken nie so weit gegangen sind, wie die reformirten Theologen sie beschuldigten, und entwickelt die Grundsätze des Gebrauchs der Vernunft und der Philosophie in der Theologie ausführlich, in der Hauptsache ganz auf dieselbe Weise, wie schon als allgemeine Lehrweise der damaligen lutherischen Theologen angegeben ist. Die h. Schrift ist allein das ächte und eigentliche Princip theologischer Conclusionen; damit kann zwar ein philosophisches Princip verbunden werden, jenes aber muss immer das eigenthümliche bleiben. Die philosophischen Principien, welche man in der Theologie gebraucht, müssen absolut nothwendig und evident sein, so dass ihr Gegentheil einen Widerspruch in sich schliesst. Denselben Vorwurf, welchen die Reformirten den Lutheranern machten, machte der Socinianer Wissowatius den Protestanten überhaupt in der Schrift: ***Religio naturalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo***, 1685, in welcher er, um das Recht der Vernunft in der Prüfung des Glaubens und der Erklärung der h. Schrift geltend zu machen, gegen die Protestanten bemerkte, ohne den Gebrauch der Vernunft die Wahrheit erkennen zu wollen, wie die Protestanten thun, sei ebenso ungereimt, als mit geschlossenen Augen sehen zu wollen. Dagegen vertheidigte der lutherische Theologe Kortholt in Kiel in der gegen Wissowatius gerichteten Schrift *De rationis cum revelatione concursu*, 1692, den Grundsatz des Protestantismus. Die Schrift sei nicht in dem Sinne das einzige theologische Princip, dass jede *ratiocinatio* auszuschliessen wäre. Das Licht der Natur habe nicht minder als das geoffenbarte Gott zum Urheber, die natürliche

Gewissheit oder Evidenz stehe der Gewissheit des Glaubens keineswegs nach. Dass man also principmässig die Vernunft ausschliesse, wollte man keineswegs zugeben.

Wenn nun aber die Vernunft in jedem Fall in einem sehr untergeordneten und abhängigen Verhältniss zur Offenbarung steht, so fragt sich um so mehr, was man sich unter der Offenbarung dachte, und wie man ihren Begriff bestimmte, welche Merkmale man in demselben besonders hervorhob. Der zuvor genannte Musäus in der gleichfalls genannten Schrift und A. Calov sind die ersten, welche den Begriff der Offenbarung wenigstens genauer analysirten. Der Letztere gilt gewöhnlich als derjenige, welcher zuerst eine Offenbarungstheorie aufgestellt habe, womit zu viel behauptet wird. Doch kann es als eine gewisse Deduction des Offenbarungsbegriffs genommen werden, wenn er in seinem *Systema loc. theol.* Cap. 3 *de revelatione divina* so argumentirt: Da ein Gott ist, und da es eine gewisse Art und Weise geben muss, wie Gott von den Menschen zu verehren ist, so lässt sich nichts anderes annehmen, als dass Gott diese Art und Weise bekannt gemacht hat, um nach Gebühr von den Menschen verehrt zu werden, und dann wollte Gott, dass die Menschen zum Genuss Gottes gelangen, desswegen musste auch der Weg, auf welchem die Menschen dazu gelangen sollten, den Menschen geoffenbart werden. Diess lässt sich an sich nicht anders denken, und es muss nun nur noch aus der Geschichte gezeigt werden, dass Gott sich geoffenbart hat. Die Offenbarung wird so eigentlich mit der Religion zusammen genommen, als mit ihr identisch, indem es ohne Offenbarung auch keine Religion, kein Wissen des Menschen von Gott und von dem Verhältniss des Menschen zu Gott zu geben scheint, eine Ansicht, worin Calov mit den Socinianern zusammentrifft, welche gleichfalls alle Religion auf geschichtlicher Offenbarung beruhen liessen, was jedoch sonst von den lutherischen Theologen nicht gebilligt wurde. Den

Begriff der Offenbarung selbst nahm man in weiterem und engerem Sinn. Offenbarung ist im Allgemeinen jede von Gott herrührende Bekanntmachung der Wahrheit, im engern und specielleren Sinn eine übernatürliche, welche entweder nur im Modus, oder auch in Hinsicht der Entität, des Wesens der Sache selbst, übernatürlich ist. Übernatürlich ist nämlich etwas entweder blos in Ansehung der Ursache und der Art und Weise der Hervorbringung, sofern es blos von Gott hervorgebracht wird, unmittelbar, ausser der Ordnung der Natur, obgleich die Sache selbst zur Ordnung der Natur gehört und an sich eine natürliche Ursache haben könnte, wie z. B. die Wiederherstellung des Gesichts bei einem Blinden, oder in Ansehung des Subjects, sofern es an sich über seine Natur hinausgeht und keinem natürlichen Wesen aus eigenen Principien zukommt, wie z. B. die hypostatische Vereinigung der Naturen in Christus. Es gibt daher eine zweifache übernatürliche Offenbarung, eine formelle und materielle. Soll eine Lehre absolut und schlechthin theologisch heissen, so muss sie im ersten und zweiten Sinn zugleich geoffenbart sein. Wie Musäus unterscheidet Calov zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, oder Offenbarung im weitern und engern Sinn; die speciellste Offenbarung ist ihm die an die Propheten und Apostel durch die unmittelbare Einwirkung des h. Geistes geschehene. Er definirt die Offenbarung als den äussern Akt Gottes, *quo sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem,* welcher Begriff sodann nach dem *genus,* der Form, dem Object und Subject, dem Endzweck und der *causa efficiens* näher bestimmt wird. Der Inhalt der Offenbarung kann nach der Verschiedenheit der Objecte verschieden sein, es sind entweder *revelationes merae fidei*, über Dinge, welche ohne göttliche Offenbarung gar nicht bekannt sind, seien es Glaubensartikel, oder göttliche Gebote und Anordnungen, oder Weissagungen über künftige Dinge u. s. w.,

oder es sind *revelationes mixtae de his, quae partim revelationis nota sunt beneficio, partim aliunde cognita.* Als Kriterien der Offenbarung gibt Calov an 1. den *modus revelationis,* sofern er in Erscheinungen, welche den Charakter besonderer göttlicher Majestät an sich tragen und in Wundern besteht, 2. den Inhalt, sofern er wahr ued nützlich ist, und 3. den Endzweck, sofern er die Seligkeit der Menschen ist. Damit hängen die Attribute zusammen, welche der Offenbarung beigelegt werden, es sind nämlich die *attributa revelationis potiora,* 1. *veritas,* 2. *auctoritas,* 3. *perspicuitas,* 4. *certitudo,* 5. *utilitas.* Nehmen wir alles diess zusammen, so ist das Wesentliche des Offenbarungsbegriffs das Übernatürliche, und es gehört demnach zum vollen Begriff der Offenbarung, dass sie, wie sie aus übernatürlichen Thatsachen besteht, so auch einen übervernünftigen, aus der Vernunft selbst nicht erkennbaren Inhalt hat. Diess setzte man als etwas sich von selbst verstehendes voraus, wenn man das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung so bestimmte, dass die Vernunft durch die Schrift als das eigentliche theologische Princip nur nicht gerade ausgeschlossen sein sollte.

Es ist daher eine wesentlich andere Auffassung des Offenbarungsbegriffs, wenn die Socinianer zwischen dem Übernatürlichen der Thatsachen und dem Übervernünftigen des Inhalts unterschieden und auf der einen Seite ebenso supranaturalistisch als rationalistisch auf der andern waren. Sie gründeten die Wahrheit und Auctorität der christlichen Religion auf die wunderbaren Begebenheiten derselben, auf die Wunder, welche Jesus nach dem eigenen Geständniss der Juden verrichtet habe, und vor allem auf die Auferstehung Jesu, die sie als den Hauptbeweis für die Wahrheit seiner Lehre betrachteten, weil sie ohne eine besondere Vorsehung Gottes nicht habe geschehen können. So sehr aber die Socinianer das Übernatürliche der Thatsachen anerkannten, so sehr hoben sie das

Vernünftige und natürlich Wahre des Inhalts hervor. Menschen, die nur überhaupt glauben, dass es irgend eine wahre Religion gebe, oder geben könne, müssen die christliche als die wahre anerkennen, denn sie seien gezwungen, zu gestehen, dass die christliche alles enthalte, was man von einer wahren Religion verlangen könne, so dass entweder diese die wahre sei oder keine; kein Vernünftiger könne die Reinheit und Vollständigkeit ihrer Sittenlehre, und die Erhabenheit ihrer Verheissungen abläugnen. Nur eigentliche Geheimnisse in Ansehung der Lehre wollten sie nicht anerkennen, und wenn sie auch zugeben, dass im Christenthum zwar keine vernunftwidrige doch übervernünftige Sätze enthalten sein können, so galt ihnen doch auch schon das Unbegreifliche als widersprechend und das *supra rationem* war ihnen wieder ein *contra rationem,* wie ja auch beides bei näherer Betrachtung sich nicht auseinanderhalten lässt. Desswegen konnten ihre Gegner, die lutherischen Theologen, sie nur dadurch widerlegen, dass sie sich auch über das *contra rationem* hinwegsetzten, wie diess z. B. Quenstedt ausdrücklich thut. Wenn die Gegner, die Socinianer und Arminianer, einwenden, die Offenbarung habe vieles, was *supra,* nichts aber, was *contra rationem* sei, so sei zu antworten: 1. Glaubens-Artikel sind an sich nicht gegen die Vernunft, sondern nur über die Vernunft, *per accidens* aber geschieht es, dass sie auch gegen die Vernunft sind, wenn die Vernunft sich herausnimmt, über sie nach ihren Principien zu urtheilen, und dem Lichte des Wortes nicht folgt, sondern sie läugnet und bestreitet; 2. Glaubensartikel sind nicht blos über, sondern auch gegen die Vernunft, nämlich die verdorbene und zerrüttete, welche sie für Thorheit erklärt, d. h. es wird zugegeben, dass die Glaubensartikel gegen die Vernunft sind, nur soll das davon gegen ihre Wahrheit genommene Argument dadurch niedergeschlagen werden, dass man sagt, dieser Widerspruch der Vernunft gegen die Glaubensartikel komme

nicht aus der objectiven, sondern nur aus der subjectiven Vernunft. Ob man aber zwischen objectiver und subjectiver Vernunft so unterscheiden kann, dass die subjective nicht die Vernunft Einzelner, sondern die Vernunft aller ist, ist die Frage, es ist somit doch die menschliche Vernunft überhaupt, mit welcher die Glaubensartikel im Widerspruch stehen, und es bleibt zuletzt nichts anderes übrig, als dass man sich über das *contra rationem* überhaupt hinwegsetzt, weil die Vernunft an sich nur eine endliche, subjective ist. Die Arminianer hatten dieselbe Ansicht von der Offenbarung, wie die Socinianer, nur zeigten sie eine noch grössere Gleichgültigkeit gegen das Positive des Inhalts. Episcopius stellte in seinen *Instit. theol.* den Grundsatz auf: die Theologie sei keine speculative, sondern eine durchaus praktische Wissenschaft, ihre theoretischen Lehren seien um des Praktischen willen vorgetragen, der Christ habe wenig zu glauben, aber viel zu thun, genaue Bestimmungen positiver Dogmen seien mehr schädlich als nützlich. Das Übernatürliche soll also zwar als solches stehen bleiben, aber es dient nur dazu, den praktischen Inhalt der geoffenbarten Lehre zu unterstützen.

Da das Übernatürliche, an welchem der Begriff der Offenbarung hängt, das Wunder ist, so beruht die Realität des Offenbarungsbegriffs auf der Realität des Wunderbegriffs. Eine genauere Entwicklung und Bestimmung des Wunderbegriffs findet sich bei den protestantischen Theologen nicht, dagegen ist nicht unerwähnt zu lassen, welche Einsprache von Seiten der Philosophie geschah, und wie dem theologischen Wunderbegriff seine Wurzel schon jetzt von der spinozistischen Weltansicht abgeschnitten wurde. Die Untersuchung über die Wunder, und der Beweis, dass es keine Wunder im gewöhnlichen Sinne geben könne, macht einen besonders wichtigen Theil von Spinoza's *tract. theol.-polit.* aus. Die Hauptsätze, welche er ausführt, sind: 1. dass nichts gegen die Natur sich

ereigne, sondern die Natur stets eine ewige feste und unveränderte Ordnung behaupte, und 2. dass wir aus Wundern weder das Wesen, noch die Existenz und folglich auch nicht die Vorsehung Gottes zu erkennen im Stande sind.

Zur Begründung des ersten Satzes sagt Spinoza: Alles, was Gott will oder bestimmt, schliesst eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich. Der Verstand Gottes ist vom Willen Gottes nicht verschieden. Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher aus der Natur und Vollkommenheit Gottes folgt, dass Gott eine Sache, wie sie ist, denkt, folgt aus ihr auch, dass Gott die Sache will, wie sie ist. Da aber alles nicht anders als einzig nur vermöge eines göttlichen Beschlusses nothwendig und wahr ist, so folgt hieraus nothwendig, dass die allgemeinen Gesetze nichts als Beschlüsse Gottes sind, welche aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der Natur Gottes fliessen. Wenn daher etwas in der Natur sich ereignete, das ihren allgemeinen Gesetzen widerspräche, so würde diess nothwendig auch dem Beschluss und dem Verstand und der Natur Gottes widersprechen, oder wenn Jemand annähme, Gott handle in irgend etwas gegen die Gesetze der Natur, so müsste man annehmen, Gott handle gegen seine eigene Natur, was völlig ungereimt wäre. Weil also die Natur nichts anderes ist, als der realisirte Wille Gottes, oder die Natur Gottes selbst, und Gott nichts anderes wollen kann, als was in der Natur zur Wirklichkeit wird, oder schon geworden ist, wegen dieses immanenten Verhältnisses, in welchem Gott und Welt als gegenseitig sich deckende Grössen zu einander stehen, kann es keine Wunder in gewöhnlichem Sinne geben. Der Begriff des Wunders hat daher keine objective, sondern eine blos subjective Bedeutung, das Wunder ist nur etwas Vorgestelltes.

Den Beweis des zweiten Satzes führt Spinoza so: Gesetzt, das sei ein Wunder, was aus natürlichen Ursachen nicht erklärt werden kann, so kann diess auf doppelte Weise verstan-

den werden, entweder so, dass es zwar natürliche Ursachen hat, aber solche, welche vom menschlichen Verstand nicht erkannt werden können, oder so, dass es schlechthin keine Ursache als Gott oder Gottes Willen hat. Weil nun aber alles, was durch natürliche Ursachen geschieht, auch aus Gottes Macht und Willen geschieht, so müssen wir nothwendig endlich dahin kommen, ein Wunder, es habe natürliche Ursachen oder nicht, sei eine Wirkung, die aus einer Ursache nicht erklärt werden kann, d. h. eine Wirkung, die den menschlichen Verstand übersteigt; aus einer solchen Wirkung aber können wir nichts erkennen, denn was wir klar und deutlich einsehen, muss entweder durch sich selbst, oder etwas anderes an sich klares und deutliches eingesehen werden können; ein Wunder aber als eine unsern Verstand übersteigende Wirkung lässt uns weder Gottes Wesen und Existenz, noch überhaupt etwas von Gott und seiner Natur erkennen. Im Gegentheil, da wir wissen, dass alles von Gott bestimmt und festgesetzt ist, und die Wirkungen der Natur aus dem Wesen Gottes fliessen, und die Naturgesetze ewige Beschlüsse und Willensbestimmungen sind, so muss überhaupt geschlossen werden: wir erkennen Gott und Gottes Willen um so besser, je besser wir die natürlichen Ursachen erkennen, und je klarer wir verstehen, wie sie sowohl von ihrer ersten Ursache abhängen, als auch nach den ewigen Gesetzen der Natur wirken. Ja, die Wunder können uns nicht nur keine Erkenntniss Gottes geben, sondern sie nehmen uns sogar die, die wir haben, und machen, dass wir an Gott und an allem zweifeln. In dieser Hinsicht gibt Spinoza keinen Unterschied zwischen dem *contra* und *supra naturam* zu. Denn da ein Wunder nicht ausserhalb der Natur, sondern nur in der Natur selbst geschehen kann, so muss es, auch wenn es nicht gegen, sondern über die Natur sein soll, doch in jedem Fall die Ordnung der Natur durchbrechen, welche wir uns sonst als fest und unveränderlich nach den

Beschlüssen Gottes denken müssen. Wenn also in der Natur etwas geschieht, was nicht aus ihren Gesetzen hervorgeht, so müsste diess der nothwendigen Ordnung, welche Gott auf ewig durch die allgemeinen Gesetze der Natur für die Natur festgestellt hat, widersprechen, somit wäre diess gegen die Natur und ihre Gesetze, und der Glaube daran müsste uns folglich an allem zweifeln lassen und zum Atheismus führen.

Nimmt man keine Wunder im gewöhnlichen Sinne an, so muss sich auch die ganze Ansicht von der Übernatürlichkeit und dem Wesen der Offenbarung überhaupt wesentlich ändern. Auch über Offenbarung und Prophetie stellte Spinoza im Zusammenhang derselben Abhandlung Ansichten auf, in welchen er weit über seine Zeit hinausgriff; es genügt hier aber an der Entwicklung seines Wunderbegriffs, da sich an ihm besonders deutlich zeigt, welche Wichtigkeit solche damals noch ganz ausserhalb der Theologie stehende Ansichten in der Folge für die ganze Construction des Systems derselben erhalten haben. Auf derselben Ansicht von dem Verhältniss Gottes und der Welt beruht ja der Begriff Schleiermacher's vom Übernatürlichen, und seine bekannte Behauptung, dass es nie im Interesse der Frömmigkeit liegen könne, wegen der Abhängigkeit einer Thatsache von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufzuheben.

Die Lehre von dem Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung und dem Begriff der Offenbarung führt uns auf die Lehre von der Schrift: dass es eine übernatürlich göttliche Offenbarung gibt, kann nur aus der Schrift erkannt werden. Es gehört zum eigenthümlichen Charakter der Apologetik in unserer Periode, dass der Beweis für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung mit dem Beweis für die Göttlichkeit der Schrift unmittelbar zusammengenommen und ganz in ihm begriffen wurde. Nur bei den *argumenta interna*, welche *divinam scripturae originem humana fide agnoscendam*

declarant, unterschied man von denen, die das *formale* betreffen, oder die *simplicitas stili cum summa majestate conjuncta,* die, welche *a materiali, s. ipsius doctrinae affectionibus divinam ejus originem arguentibus* genommen waren, also auf die Göttlichkeit des Inhalts oder der Lehre sich bezogen; aber es war auch diess nur ein Theil der Lehre von der Schrift. Nur aus der Schrift also kann die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung erkannt werden. Diess schliesst nun aber zweierlei in sich: 1. dass nur die Schrift die Erkenntnissquelle der christlichen Offenbarung ist, und 2. dass die Schrift als diese Erkenntnissquelle den Charakter der Göttlichkeit an sich trägt, in ihrer Göttlichkeit auf bestimmte Weise erkannt werden kann.

Was den ersten dieser beiden Sätze betrifft, so galt die Schrift als das in ihr enthaltene Wort Gottes als das *unicum theologiae principium.* Auf diesem Grundsatz beruht der ganze Standpunkt der Reformation und des Protestantismus, somit auch die von den Reformatoren begonnene Reform der Glaubenslehre. Was nicht in der Schrift enthalten ist, aus der Schrift sich nicht nachweisen lässt, ist nicht göttlich, sondern nur menschlich, also auch kein Theil der christlichen Wahrheit. Diess ist das Princip, das von den Protestanten von Anfang an, wie überhaupt, so auch ganz besonders in Beziehung auf das Dogma geltend gemacht wurde. In den symbolischen Schriften unserer Kirche ist dieser Grundsatz am bestimmtesten in der Concordienformel ausgesprochen, wo er gleich anfangs so vorangestellt wird: Wir glauben, bekennen und lehren, dass die einzige Regel und Norm, nach welcher alle Dogmen und alle Lehren zu beurtheilen sind, keine andere sei, als die prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Alle andern Schriften aber, von den Vätern wie von den Neuern, wie sie auch heissen mögen, sind der h. Schrift auf keine Weise gleichzustellen, sondern ihr durchaus so unter-

zuordnen, dass sie nur als Zeugen dafür gelten, dass sich auch nach den Zeiten der Apostel da und dort die reinere Lehre der Propheten und Apostel erhalten hat. Der so bestimmte Grundsatz hat seine Bedeutung 1. solchen gegenüber, welche die Vernunft als zweites selbstständiges Princip der h. Schrift zur Seite stellen wollen, 2. ist er den schwärmerischen Secten entgegengesetzt, welche, wie in unserer Periode die Anabaptisten, Schwenkfeldianer, Weigelianer, die Mystiker überhaupt, eine unmittelbare innere Offenbarung als Quelle der christlichen Erkenntniss angesehen wissen wollten; gegen solche behaupteten die protestantischen Theologen von Anfang, dass der Geist als Princip des christlichen Bewusstseins und der christlichen Lehre nur durch die Vermittlung des Worts der Schrift wirken, dass die Schrift somit die *causa instrumentalis* oder *media theologiae* sei. Ganz besonders aber bezog sich jener Grundsatz in seinem ursprünglichen Gegensatz 3. auf die Katholiken, deren Lehre von der Auctorität der Tradition hiemit verworfen wurde.

Die Katholiken dagegen fixirten nun erst, diesem protestantischen Princip gegenüber, ihre Lehre von der Tradition durch die Sanctionirung derselben auf der Tridentiner Synode. In ihrer vierten Sitzung c. 1 erklärte dieselbe, dass sie als die heilige ökumenische allgemeine Synode nach dem Vorgang der orthodoxen Väter alle Bücher des alten und neuen Testaments und ebenso *traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes tanquam vel ore tenus a Christo vel a spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur.* Hiemit wurden demnach Schrift und Tradition einander ausdrücklich vollkommen gleichgestellt. In die weitere Controverse zwischen den beiden Religionsparteien über die Lehre von der Tradition können wir hier nicht eingehen. Dagegen ist hier noch darauf aufmerksam zu machen, wie sich zu dem

Widerspruch der Protestanten gegen die Lehre von der Tradition die dogmatische Auctorität verhält, welche sie den Symbolen ihrer Kirche beilegten. Die Concordienformel, für welche diese Frage schon wichtig genug geworden war, sagt hierüber p. 571 f.: Symbole haben keine richterliche Auctorität, diese Würde kommt nur der h. Schrift zu; Symbole sollen nur ein Zeugniss für unsere Religion geben und zeigen, wie zu verschiedenen Zeiten die h. Schrift in den controversen Artikeln in der Kirche Gottes von den damaligen Lehrern verstanden und erklärt worden sind, und mit welchen Gründen man die mit der h. Schrift streitenden Dogmen verworfen und verdammt hat. Die Theologen der protestantischen Kirche drückten diess auch so aus: die h. Schrift sei *norma normans,* Norm gebend, die Symbole seien eine *norma normata*, selbst durch die h. Schrift normirt, sie sind also keine Norm für sich, ausser und neben der h. Schrift, sondern nur ein gemeinsames Bekenntniss und Zeugniss dessen, was nach der Norm der h. Schrift, aus welcher sie selbst genommen sind, als Wahrheit in der Kirche gilt. Es ist also nur die Auctorität der h. Schrift, auf welche sie zurückgehen, und nur darin haben sie eigentlich normative und constitutive Auctorität, dass sie jenes höchste Princip aussprechen und aufstellen, von welchem der Protestantismus nicht abgehen kann, ohne sich selbst aufzugeben, das Princip der ausschliesslichen Auctorität der heil. Schrift. Allein es ist schon in den angeführten Sätzen auch von einem Verdammen schriftwidriger Dogmen die Rede, und die Formel selbst sagt hierüber weiter: Weil unmittelbar nach den Zeiten der Apostel falsche Lehrer und Häretiker aufgestanden seien, gegen welche man in der ältesten Kirche Symbole verfasst habe, d. h. kurze und kategorische Erklärungen, welche die allgemeine Übereinstimmung im katholischen Glauben, das Bekenntniss der Orthodoxen und der wahren Kirche enthielten, so bekennen wir öffentlich, dass wir sie annehmen,

und verwerfen alle Häresen und alle Dogmen, welche im Widerspruch mit der Lehre jener Symbole in die Kirche Gottes je eingeführt worden sind. Die Concordienformel bekennt sich so namentlich zu dem apostolisch-nicänischen und athanasianischen Symbol, und erklärt hiemit die Lehre dieser Symbole für die allein schriftgemässe, obgleich ihre vollkommene Übereinstimmung mit der Schrift eine blosse Voraussetzung ist. Wenn sie sodann aber mit Rücksicht auf die Schismen in Glaubenssachen, die in die jetzige Zeit fallen, dasselbe Ansehen auch für die ungeänderte augsburgische Confession, die Apologie derselben, die Schmalkaldner Artikel und die Katechismen Luthers in Anspruch nimmt, und noch weiter erklärt: *ad has rationes omnis doctrina in religionis negotio conformanda est, es si quid iis contrarium esse deprehenditur, id rejiciendum atque damnandum est, quippe quod cum unanimi fidei nostrae declaratione pugnet,* wird nicht dadurch ein neuer Glaubenszwang eingeführt, dessen Nothwendigkeit auf dieselbe Weise motivirt wird, wie ein solcher von jeher in der katholischen Kirche motivirt worden ist? Die allein geltende Lehre sollte zwar nur die schriftmässige sein, welches Recht hatten aber die Symbole, nur ihre Auffassung und Erklärung der Schrift als die authentische anzusehen, und jede von ihr abweichende als häretisch zu verwerfen? Die Concordienformel befolgt so ganz den Grundsatz des Katholicismus, und der Unterschied war jetzt nur, dass man statt Einer Kirche, deren Dogma das allein seligmachende sein sollte, zwei Kirchen dieser Art hatte.

Es kann nur als Gegensatz gegen die Einseitigkeit dieses Standpunkts genommen werden, wenn Calixt das, was als symbolische Norm neben der h. Schrift gelten sollte, wenigstens nicht in dem Symbol einer einzelnen Religionspartei, sondern nur in dem Gemeinsamen, worin alle übereinstimmen, anerkennen wollte. Aus diesem Grunde suchte er die kirch-

lichen Gegensätze seiner Zeit auf ihre Einheit in den Symbolen der alten Kirche zurückzuführen. Er stellte den Satz auf: *quaecunque ab omnibus illis (antiquis ecclesiis) unanimi consensu traduntur et approbantur, illa non est, quod tanquam catholica et ab ipsis Apostolis profecta recipere dubitemus.* In der Vorrede, mit welcher er die Schrift des Vincentius im Jahr 1629 herausgab, setzte er in gewissem Sinne die Tradition als Quelle des orthodoxen Glaubens der Schrift zur Seite. Es war ihm dabei nicht um die katholische Lehre von der Tradition, sondern nur um die Anerkennung des Grundsatzes zu thun, dass das Wesentliche des Glaubens in dem Gemeinsamen bestehe, worin alle Parteien zusammenstimmen. Eine solche Übereinstimmung schien ihm stattzufinden, weil doch alle die ältesten Symbole und Lehrbestimmungen der Synoden annehmen; auch auf dem Reichstag in Augsburg hätten sich die Evangelischen, meinte er, mit der einfachen Erklärung begnügen können, dass ihr Glaubensbekenntniss von dem apostolischen, nicänischen, constantinopolitanischen, ephesinischen und chalcedonensischen Symbol und allem, was die alte allgemeine Kirche einmüthig bekannt habe, nicht entferne. Man nannte diess den *consensus quinquesecularis.* Unstreitig darf der Protestantismus über den Differenzen, die ihn von andern Parteien trennen, das Gemeinsame, in welchem er mit ihnen eins ist, nie übersehen; daran mit allem Nachdruck zu erinnern, hatte Calixt in jener Zeit der starren symbolischen Abgeschlossenheit vollkommen Recht, und man kann in dieser Hinsicht sogar die Idee einer katholischen Tradition gelten lassen, wenn durch sie nur der substanzielle Inhalt des durch alle Zeiten hindurchgehenden gemeinsamen christlichen Bewusstseins bezeichnet werden soll; in diesem Sinne kann auch der Protestantismus eine Tradition neben der Schrift anerkennen; wenn aber Calixt auch die den Protestantismus vom Katholicismus unterscheidenden Lehren und Grundsätze auf

die Grundlage der alten Symbole zurückführen wollte, so neutralisirte er Gegensätze, deren Nothwendigkeit dem religiösen und dogmatischen Bewusstsein der Zeit nicht entrückt werden konnte. Von der Polemik jener Zeit hatte ohnediess Calixt nichts anderes zu erfahren, als dass er auch wegen des *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis* von dem Prediger Büscher in Hannover in einer im Jahr 1639 unter diesem Titel erschienenen Schrift verkezert wurde. Vgl. Calov Syst. 1. S. 325.

Wenn nun aber der Satz feststeht, dass nur die Schrift die Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit ist, so fragt sich weiter, welche Schriften in diese Kategorie gehören, und wenn es im Allgemeinen nur die Schriften sein können, welche zum Kanon gerechnet werden, so fragt sich wieder, was sie zu kanonischen macht, und woran wir sie in ihrem kanonischen Charakter als kanonische, oder was dasselbe ist, als göttliche und göttlich auctorisirte Schriften erkennen können? Die nächste Antwort auf diese Frage kann nur sein, die Gewissheit, dass eine Schrift kanonisch ist, beruht auf äussern historischen Zeugnissen, auf dem Zeugniss der Kirche. Diess gaben auch die protestantischen Theologen zu. *Concedimus,* sagt z. B. Gerhard, Explic. uber. loc. 1. 3. §. 39, *ecclesiam esse scripturae s. testem, custodem, vindicem, praeconem et interpretem,* aber, setzt er hinzu, *negamus ex eo effici, quod auctoritas scripturae sive simpliciter sive quoad nos ab ecclesia pendeat.* Die Auctorität der Kirche ist nur die *manifestatio et cognitio unicae illius et summae auctoritatis, quae scripturae est interna et insita.* Die Kirche kann der Schrift ihre kanonische Auctorität nicht erst geben, sondern sie kann nur, was an sich in der Schrift ist, uns zum Bewusstsein bringen, durch ihr Zeugniss uns zur Anerkennung jener innern Auctorität hinleiten. Quenstedt hat sich hierüber näher so erklärt P. 1. cap. 4. qu. 8. 9: *Auctoritas scripturae nec ratione sui h. e. intrinsecae*

constitutionis, nec ratione nostri, h. e. respectu cognitionis et manifestationis ab ecclesiae testimonio unice et necessario dependet. Wenn es auch viele Kriterien oder sogenannte *motiva fidei seu credibilitatis* gebe, welche uns von der Auctorität und dem göttlichen Ursprung der h. Schrift sehr stark überzeugen, oder einen Unglaubigen, wenn er sich nur nicht aus Bosheit widersetzt, zum Glauben bestimmen müssen, dass dieses Wort, das die Schrift enthält, wahrhaft theopneust und das Wort Gottes ist, so können doch diese κριτήρια oder γνωρίσματα, welche es auch sein mögen, nur eine *fides humana et persuasio* bewirken, *ultima vero ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini, et spiritus s. in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio.* Quenstedt erläutert diess weiter so: Es sei ein grosser Unterschied unter den Fragen, ob das Evangelium Matthäi kanonisch sei und ob es von Matthäus geschrieben. Das Erstere beziehe sich auf den seligmachenden Glauben, das Letztere auf die historische Kenntniss. Möge Philippus oder Bartholomäus das Evangelium, das wir unter dem Namen des Matthäus haben, geschrieben haben, für die *fides salvifica* macht diess nichts aus. Die ursprüngliche Kirche kann mit Recht über den Verfasser eines kanonischen Buchs ein Zeugniss geben, weil sie die Autographa der h. Schriften gesehen hat, dass aber die Evangelien des Matthäus und Lucas kanonische Schriften sind, und nicht das Evangelium unter dem Namen des Thomas oder Bartholomäus, davon kann das blosse Zeugniss der Kirche nicht überzeugen, sondern diess kann uns nur durch das davon verschiedene Zeugniss des h. Geistes gewiss werden. Das Zeugniss der Kirche, oder das äussere historische Zeugniss ist demnach desswegen nicht zureichend, weil das Göttliche, das, was das Wort Gottes zum Worte Gottes macht, überhaupt kein Gegenstand eines äusseren Zeugnisses sein

kann; auf diesem Wege entsteht nur eine *fides humana*, man glaubt, dass die Schrift das Wort Gottes ist nur wie man auch Anderes glaubt, das Innere kann nur innerlich erkannt werden, das Göttliche nur durch die *fides divina.*

Diese *fides divina,* diese unmittelbare, nicht durch äussere Zeugnisse vermittelte Gewissheit von dem kanonischen Charakter der Schrift, dass die Schrift das Wort Gottes ist, nannten die protestantischen Theologen das *testimonium spiritus s.* Es liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde, dass man sich des Göttlichen nur durch das Göttliche selbst bewusst werden kann, nur der Geist in uns kann uns die Schrift als sein Werk bezeugen. Woran können wir aber den Geist in uns als den heiligen Geist erkennen? Diess ist der Cirkel, welchen Episcopius Inst. theol. IV. 1, 5 in dem Beweis aus dem *testimonium spiritus s.* sah; denn Niemand könne wissen oder glauben, dass es der h. Geist sei, der diess Zeugniss gebe, wenn er nicht vorher glaube, dass jene Schriften göttlich sind, und aus diesen selbst wisse man, dass der h. Geist nur denen ertheilt werde, welche sie nicht blos für göttlich halten, sondern auch bereit sind, sich nach ihnen zu richten; was also durch das Zeugniss des Geistes als wahr erst bewiesen werden soll, muss in seiner Wahrheit und Gewissheit schon vorausgesetzt werden. Die Arminianer und Socinianer konnten so überhaupt dem Zeugniss des Geistes keinen Werth beilegen, wesswegen ihnen auch der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift nicht die absolute Gewissheit zu haben schien, welche die Protestanten ihrer *fides divina* zugeschrieben wissen wollten. Die Argumente, durch welche die göttliche Auctorität der h. Schrift bewiesen werde, sagt F. Socinus in seinen Unters. *de auctor. s. script.* c. 5, haben keine solche Beweiskraft, dass man sich ihnen auf keine Weise widersetzen könne, und es irren daher die, welche solche Argumente verlangen, *quae uniuscujusque rei certam et indubitatam fidem faciant,* was die protestanti-

schen Theologen von ihrem *testim. spir. s.* behaupteten. Das Eigenthümliche des *testimonium spir. s.* ist, dass es bei aller Objectivität, welche es für sich in Anspruch nimmt, doch rein subjectiver Natur ist. Eine Schrift, welche dem Einen nach seiner Subjectivität ganz das Gepräge des Geistes an sich zu tragen scheint, kann einem andern desselben sehr unwürdig zu sein scheinen. Den merkwürdigsten Beweis hievon hat Luther selbst in seinem bekannten Urtheil über den Brief Jacobi gegeben. Sct. Jacobi Epistel, meinte Luther, sei doch eine recht stroherne Epistel gegen die andern, indem doch keine rechte evangelische Art an ihr sei. Er stellte überhaupt den Grundsatz auf: das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben, oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget, Röm. 3, 21. Was Christum nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Sct. Peter und Paulus lehrte. Wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät. Hierin sprach Luther die zum Charakter des Protestantismus gehörende Freiheit des kritischen Urtheils auf eine sehr energische Weise aus. Was in der Lehre vom *testim. spir. s.* wahres enthalten ist, ist diess, dass man bei der Beurtheilung einer Schrift sich nicht einzig nur nach äussern historischen Zeugnissen richten darf, dass es einen höhern kritischen Standpunkt gibt, auf welchem man, um die historische Existenz einer Schrift recht zu begreifen, den ganzen Geist und Charakter derselben in's Auge fassen muss; nur ist das, was man den Geist einer Schrift nennt, nicht einzig nur in das religiöse Moment zu setzen, das die Protestanten unter dem *testim. spir. s.* verstanden. Mit Recht aber setzten sie in ihm das Innere als das Höhere, als den Gegenstand der höhern Kritik, dem blos Äusserlichen, was nur das Object der die äussern Zeugnisse zählenden und bemessenden Kritik ist, entgegen.

Das Urtheil Luthers über den Brief Jacobi hätte in kritischer Hinsicht anregend sein können, allein eigentlich kritische Untersuchungen lagen dem Standpunkt der Zeit noch fern, und in der protestantischen Kirche fast noch mehr als in der katholischen. Der erste Kritiker der neuern Zeit, Rich. Simon, dessen Werke über die kritische Geschichte des alten und neuen Testaments vom Jahr 1678 f. neben dem auch in kritischer Hinsicht merkwürdigen *Tract. theol.-polit.* Spinoza's Epoche machten, gieng nicht aus der protestantischen, sondern der katholischen Kirche hervor. Wenn auch die protestantischen Theologen auf den von Eusebius zwischen Homologumenen und Antilegomenen gemachten Unterschied zurückgiengen, und die Entstehung des Kanons sich zum Bewusstsein brachten, so meinten sie doch dabei zugleich, die Zweifel der ältesten Kirche in Betreff der Antilegomenen haben sich nicht sowohl auf die *auctoritas canonica,* als vielmehr nur auf den *auctor librorum secundarius* bezogen. Das Höchste, wozu man sich in kritischer Hinsicht erhob, war daher, dass man zwischen kanonischen Büchern *primi* und *secundi ordinis* unterschied, wie z. B. Gerhard (*Loci theol. uber. explic.* I. 9. §. 242. T. II. S. 186), was nicht viel zu bedeuten hatte, wenn man über den *auctor secundarius* den h. Geist als *auctor primarius* stellte. Doch zeigte sich der an sich im Protestantismus liegende kritische auf die ursprünglichen Quellen der Wahrheit zurückgehende Sinn darin, dass man die apokryphischen Schriften des alten Testaments nicht mehr den kanonischen gleichstellte und sich von dem nicht kanonischen Charakter derselben überzeugte, während dagegen die katholische Kirche auf ihrer Tridentiner Synode nur um so entschiedener auf der alten Tradition in Ansehung dieser Bücher beharrte.

Dass es sich bei der Frage über den Kanon nicht um die *fides humana,* sondern die *fides divina,* nicht um das äussere Zeugniss der Kirche, sondern das innere Zeugniss des Geistes

handle, dass der Geist nur sich selbst als den Urheber der Schrift bezeugen könne, ist der Hauptsatz der protestantischen Lehre von der Schrift. Das Wort Gottes bezeugt sich also selbst als das, was es ist, als das Wort Gottes, oder als das Werk des Geistes; aber wie ist es denn das Werk des Geistes? Dass es in verschiedenem Sinne das Werk des Geistes sein kann, entweder nur im Allgemeinen, nur seinem wesentlichen Inhalt nach, oder auch in Ansehung der Form, so dass Alles und Jedes, was zum Worte Gottes gehört, gleich göttlich ist, ist von selbst klar, aber ebenso gewiss ist auch, dass in je bestimmterem Sinne das in der Schrift enthaltene Wort Gottes als das Werk des Geistes anzusehen ist, um so natürlicher der specifische Eindruck ist, welchen die Schrift als Wort Gottes in dem *testimonium spiritus s.* auf den Menschen macht. Diess ist der Zusammenhang, in welchem die Lehre von der Inspiration mit der Lehre von dem *testimonium spiritus s.* steht und an diese sich anschliesst, die eine ist das Correlat der andern. Weil das Göttliche, oder das Wort Gottes, sich nur durch sich selbst kund thun kann, so muss die Schrift, oder das Wort Gottes in ihr, dieses bestimmte Gepräge des Geistes an sich tragen, und weil die Schrift als Wort Gottes dieses bestimmte Gepräge des Geistes an sich trägt, kann sie auch nicht anders als auf diese unmittelbare specifische Weise sich selbst als das, was sie ist, kund thun. Die Lehre von der Inspiration ist, so betrachtet, nur die bestimmtere Ausbildung der Lehre von dem *testim. spir. s.*, und es lässt sich so von selbst nicht anders erwarten, als dass, je mehr man den ganzen Beweis von der Göttlichkeit oder der Kanonicität der Schrift in das *testim. spir. s.* setzte, um so mehr auch die Lehre von der Inspiration eine dieser Wichtigkeit entsprechende Form erhalten haben werde.

Über die Inspiration hatte Luther noch die freie Ansicht, dass er den h. Schriftstellern bei der Abfassung ihrre Schriften

einen ebenso grossen Antheil zuschrieb, als der Eingebung des h. Geistes. Von den Propheten sagte er, sie haben immer in Mose und die letzten Propheten in den ersten studirt, und daraus seien ihre Bücher entstanden, indem sie ihre guten Gedanken dabei vom h. Geist eingegeben aufgezeichnet haben. Ob aber denselben guten Lehrern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und nicht eitel Silber, Gold und Edelgestein, so bleibe doch der Grund da. Fehler der Übereilung und des Gedächtnisses gab Luther ohne Bedenken zu, selbst in den paulinischen Briefen, wie er z. B. von der Allegorie von der Sara und Hagar, Gal. 4, 22, meinte, sie sei zum Stich, d. h. zum Beweis, zu schwach. Doch schaden auch solche Stellen nichts, wenn nur der Grund gut gelegt sei. Diess war ihm immer die Hauptsache. Wenn er dagegen in den Sacramentsstreitigkeiten die ganze Bedeutung seiner Lehre von Wort und Buchstaben abhängig machte, so musste dabei schon die Inspirationstheorie vorausgesetzt werden, welche die lutherischen Theologen in der Folge ausdrücklich aufstellten und so streng als möglich durchführten. Die Hauptsätze dieser Theorie, welche in dem System der protestantisch-lutherischen Theologie eine so wichtige Stelle einnimmt, sind folgende:

1. Der Unterschied der Revelation und Inspiration, welchen die protestantischen Theologen nicht immer klar und genau genug bestimmen, besteht in der Hauptsache darin, dass sich die letztere ausschliesslich auf den Act des Schreibens bezieht. Wird sie ferner definirt als eine *interna conceptuum suggestio seu infusio*, bei welcher die *res conceptae* dem Schriftsteller zuvor schon entweder bekannt oder unbekannt sind, so ist diess mehr nur ein zufälliger Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration.

2. Das Verhältniss der h. Schriftsteller zu dem sie inspirenden Geist dachte man sich als ein rein passives. Wie schon

der Impuls zum Schreiben nicht von ihnen selbst ausgieng, so waren sie beim Schreiben selbst nur die *calami*, die *manus* oder die *amanuenses* des h. Geistes, wie sie genannt werden. ***Amanuenses Dei, Christi manus et spiritus s. tabelliones sive notarios,*** sagt Gerhard (*Explic. uber. Loc.* I. c. 2. §. 18), könne man die Propheten und Apostel mit Recht nennen, da sie nichts nach ihrem eigenen menschlichen Willen gesprochen und geschrieben haben, alles also ihnen suggerirt und inspirirt wurde. Ganz auf dieselbe Weise bezeichnen sie z. B. Calov Syst. 1. S. 556 und Quenstedt 1. S. 80. Ein den Willen bewältigender Zwang soll jedoch diese Passivität nicht gewesen sein, sondern freies bewusstes Wollen, und wenn sie auch nichts *ex suo sensu scripserunt, sed omnia Spir. s. dictamine*, sollen sie doch in der Bewegung des Geistes ihres Geistes vollkommen mächtig gewesen sein und alles, was sie schrieben, verstanden haben.

3. Die Inspiration erstreckt sich auf gleiche Weise auf Alles und Jedes in der Schrift, auf Sachen und Worte, auf Inhalt und Form. Hierüber sind die Bestimmungen der protestantischen Theologen so genau und streng als möglich. Ich führe hier nur Quenstedt an, welcher statt der übrigen gelten kann. Er sagt 1. S. 98: Alles und Jedes, was in der h. Schrift enthalten ist, mag es den h. Schriftstellern auf natürliche Weise völlig unbekannt gewesen sein, oder natürlich zwar erkennbar, aber actuell unbekannt, oder nicht nur natürlich erkennbar, sondern auch actuell bekannt, entweder anderswo her oder aus der sinnlichen Erfahrung, alles diess ist nicht blos vermittelst einer infallibeln göttlichen Assistenz und Direction verfasst worden, sondern aus einer besondern Suggestion, Inspiration und Dictirung des Geistes geflossen. Denn alles, was zu schreiben war, ist den h. Schriftstellern vom h. Geist im Acte des Schreiben suggerirt und ihrem Verstand gleichsam in die Feder dictirt worden, so dass es mit diesen und keinen andern Umständen in dieser und keiner andern

Weise schriftlich verfasst werden musste. Vgl. S. 105: Nicht blos die Sachen und der Inhalt der Schrift oder der Sinn der Worte ist den Propheten und Aposteln inspirirt, um ihn in ihrer Sprache und mit ihren Worten nach Belieben auszudrücken und darzustellen, sondern auch die Worte selbst und alle und jede Ausdrücke hat der Geist individuell den h. Schriftstellern eingegeben, inspirirt und dictirt. Hieraus erklärt sich, wie man bei der Frage nach dem Ursprung einer kanonischen Schrift über den *auctor secundarius* ganz hinwegsehen und nur auf den *auctor principalis* sehen konnte. So viele auch ihre Hände und Federn zur Abfassung der Schrift geliehen haben mochten, die Schrift hatte nur Einen Verfasser, Gott oder den Geist. Da man aber gleichwohl wenigstens eine Verschiedenheit der Schreib- und Darstellungsweise nicht läugnen konnte, so nahm man an, theils dass der h. Geist, wie er ja überhaupt als der Herr aller Sprachengaben reden könne, wie er wolle, nach Willkür abgewechselt, theils dass er sich nach der Beschaffenheit der Materien gerichtet, theils auch, womit man jedoch der Subjectivität schon wieder zu viel einräumte, sich nach den Schriftstellern accommodirt und mit Rücksicht auf ihre Individualität und Bildungsstufe eine solche Ausdrucksweise gewählt habe, wie ihre eigene, wenn sie frei für sich geschrieben hätten, gewesen wäre. Ihre Spitze hatte diese Verbalinspirationstheorie in der von den beiden Buxtorfen gegen Capellus geltend gemachten Behauptung, dass die hebräischen Vokalzeichen des alttestamentlichen Textes gleich alt mit den Consonanten seien. Auch darauf glaubte man bestehen zu müssen, um der Theopneustie der Schrift nichts zu vergeben.

Mit dieser überspannten Inspirationstheorie waren unter den protestantischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts nur Musäus und Calixt nicht einverstanden. Musäus äusserte in seiner disput. de stilo N. T. 1641. Zweifel und Bedenken

darüber, ob nicht blos die Sachen, sondern auch die Worte inspirirt seien, und Calixt wollte die Schrift nur desswegen göttlich genannt wissen, weil die Hauptlehren der Schrift, nämlich diejenigen, die sich auf die Erlösung und Beseligung der Menschen beziehen, von einer besondern göttlichen Offenbarung herrühren. Im Übrigen, was durch Erfahrung und das Licht der Natur bekannt ist, nahm Calixt nur eine göttliche Assistenz an, so dass die Schriftsteller nichts schrieben, *quod non esset ex re, vero, decoro, congruo.* Allein Calixt wurde ohnediess wegen seiner zu freien Ansichten verkezert, und Musäus sah sich genöthigt, jene Äusserung zu widerrufen.

4. Von selbst ergab sich aus diesen Prämissen die Consequenz der strengsten Infallibilität der Schrift, welche Quenstedt a. a. O. I. S. 112 so ausdrückt: *S. scriptura originalis est infallibilis veritatis omnisque erroris expers, s. quod idem est, in s. scriptura canonica nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sunt sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia, aut oblivio, nullus memoriae lapsus spiritus sancti amanuensibus in consignandis s. literis tribui potest aut debet.* Es ist also mit Einem Worte jedes Wort, jeder Buchstabe der Schrift als unmittelbarer Ausspruch des h. Geistes anzusehen.

Zur Begründung dieser Inspirationstheorie berief man sich 1. auf die bekannten Stellen des neuen Testaments 2. Tim. 3, 16. 2. Petr. 1, 21. Joh. 14, 26. 1. Cor. 11, 10. 2. auf das Stillschweigen der Schrift, sofern die Idee einer blossen Assistenz und Direction keinen Grund in ihr haben soll. Besonders aber wurde 3. die Consequenz geltend gemacht: *si in libris canonicis aliqua humano labore aut industria, non inspiratione spiritus s. essent scripta, periclitaretur scripturae firmitas et certitudo,*

periret auctoritas uniformiter divina. Si enim unicus scripturae versiculus cessante immediato spiritus s. influxu scriptus est, promtum erit satanae, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico excipere, et per consequens omnem scripturae auctoritatem elevare. So hängt an diesem Dogma alle Realität der Offenbarung, alle Wahrheit und Gewissheit des dogmatischen Systems. Wie klar ist aber hier der Widerspruch, in welchen der Protestantismus mit sich selbst kommt. Dem Katholicismus gegenüber stützt er sich auf das Princip des Selbstbewusstseins, der Selbstgewissheit, und doch hat er das absolute Princip des Wissens nur ausser sich, es gibt für ihn keine absolute Wahrheit, wenn er sie nicht in dem Wort und Buchstaben der Schrift handgreiflich fassen kann.

Die Anthithese gegen diese Theorie der protestantischen Theologen bilden

1. die Katholiken, welche neben ihrer Tradition keine solche infallible Auctorität nöthig hatten; ja es musste ihnen sogar im Interesse ihrer Lehre von der Tradition zu liegen scheinen, die Schrift nicht zu hoch zu stellen und ihr keine absolute Auctorität zuzuschreiben. Die Lehre von der Inspiration hat daher im katholischen System weit nicht dieselbe Bedeutung, wie im protestantischen. Auf der Tridentiner Synode kam sie gar nicht zur Sprache, und Bellarmin hat sich hierüber *De verbo div.* 1, 18 nur so erklärt: *Aliter Deus adfuit prophetis, aliter historicis. Illis revelavit futura et simul astitit, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo, his non semper revelavit ea, quae scripturi erant, sed excitavit duntaxat, ut scriberent ea quae vel viderant, vel audierant, quorum recordabantur, et simul astitit, ne quid falsi scriberent, quae assistentia non excludebat laborem.* Schon die Unterscheidung zwischen den prophetischen und historischen Schriftstellern zielt darauf hin, die Annahme einer unmittelbaren Inspiration so viel möglich zu beschränken; aber auch selbst bei den Pro-

pheten nimmt Bellarmin nur eine überwachende Assistenz an in Betreff des Schreibens. Ohne Bedenken gaben katholische Theologen, besonders Jesuiten, welche auch hierin sehr laxe Grundsätze hatten, die Möglichkeit des Irrthums zu. Die Stellung der katholischen Theologen zur Schrift war eine weit freiere, als die der protestantischen. Kritische Forschungen, wie sie schon in unserer Periode Rich. Simon unternahm, waren damals nur in der katholischen Kirche möglich. Ausdrücklich bemerkte auch Rich. Simon selbst, dass Ergebnisse der Kritik, an welchen die Protestanten nur Anstoss nehmen können, für die Katholiken desswegen nichts Bedenkliches haben, weil ihre Religion nicht blos von dem Texte der Schrift, sondern zugleich von der Tradition abhänge.

2. Die Socinianer und Arminianer beschränkten den Begriff der Inspiration auf dieselbe Weise. Nach F. Socinus, *De auct. s. script.* c. 4, waren die natürlichen Fähigkeiten der neutestamentlichen Schriftsteller vollkommen hinreichend zur richtigen Mittheilung auch der Lehre, zu welcher Socin überdiess nur die wichtigsten praktischen Wahrheiten rechnete, für welche kleinere Irrthümer, welche sich gar wohl eingeschlichen haben können, nichts zu bedeuten haben. Ebenso urtheilten die Arminianer, namentlich Episcopius und H. Grotius. Der letztere sagt in seinem *Votum pro pace ecclesiastica, De canon. script.: A. spiritu s. dictari historias nihil opus fuit: satis fuit, scriptorem memoria valere circa res spectatas, aut diligentia in describendis veterum commentariis. — Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsisset, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetae faciunt, quam a testibus, quorum fidem secutus est. Sic in illis, quae Paulum agentem vidit, scribendis, nullo illi dictante afflatu opus fuit.* Kanonisch sind die Schriften des Lucas, weil sie nach dem Urtheil der ältesten Kirche fromm und getreu und über wichtige Gegenstände geschrieben sind.

Durch diese mildere Ansicht, welche die heiligen Schriftsteller aus ihrer Passivität wieder mehr zur Activität heraustreten und das Recht ihrer Subjectivität geltend machen lässt, wird von der Strenge des protestantischen Inspirationsbegriffs sehr viel nachgelassen. Ebendesswegen greift sie auch sogleich tiefer ein. Sobald die Göttlichkeit der Schrift nicht mehr in der absoluten Bedeutung genommen wird, welche ihr die protestantischen Theologen geben, ändert sich der ganze Standpunkt der Apologetik. Von der *fides divina,* ohne welche den protestantischen Theologen der Glaube an das Wort Gottes und die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gar nicht möglich zu sein schien, muss man zu der *fides humana* herabsteigen. Zu der *fides humana* rechneten die protestantischen Theologen zunächst, wie schon bemerkt worden ist, das Zeugniss der Kirche, dann aber auch folgende Momente, welche sie als äussere und innere Kriterien der Göttlichkeit der Schrift auffassten: 1. die Majestät Gottes, wenn er in der Schrift in Formeln, wie: So spricht der Herr u. s. w., von sich spricht. 2. Die Wahrheit der Schrift, vor allem in der Erfüllung der Weissagungen: es gehört also hieher der ganze Weissagungsbeweis, da man ihn aber unter den Gesichtspunkt der *veritas scripturae* stellte, nahm man damit das Harmonische der Schrift in allen ihren einzelnen Büchern und Theilen zusammen, die Freiheit von Widersprüchen. 3. Die Erhabenheit des Inhalts der Schrift, ihrer Mysterien. 4. Das Eigenthümliche der Sprache. 5. Die *summa sanctitas* der Dogmen und Lehren. 6. Die ausserordentliche *varietas visionum divinarum.* 7. Ihre moralische Kraft und Wirksamkeit. Ferner ihre *antiquitas* und *perpetuitas* u. s. w. Zu diesen innern Kriterien oder Motiven des Glaubens kamen sodann die äussern: 1. die *claritas miraculorum.* 2. *Totius fere orbis consensus.* 3. *Ecclesiae inprimis primitivae testificatio.* 4. *Hostium de scripturae dignitate et praestantia confessio.* 5. Die Ausbreitung des Evange-

liums ohne Waffen, ferner seine bisherige Erhaltung, Märtyrer, Strafen der Verfolger u. s. w. Die *fides humana* hat demnach alles zu ihrem Object, was die Apologetik in Beziehung auf die Lehre und Geschichte geltend machen kann, allein alles diess trat in seiner apologetischen Wichtigkeit wieder zurück, da es keine *divina*, sondern nur eine *humana fides* gewährte, d. h. durch Gründe und Schlüsse vermittelt wurde, zu welchen man sich der menschlichen Vernunft bediente. Sobald man jedoch vom Inspirationsbegriff in seinem strengen Sinn zurückgieng, musste in demselben Verhältniss, in welchem man diesen fallen liess, das Gewicht der zur *fides humana* gerechneten Momente steigen.

Es ist schon bemerkt worden, welche Bedeutung für die Socinianer theils der vernunftgemässe, sittlich religiöse Charakter der Lehre, theils das Wundervolle der Thatsachen hatte. Da aber die Beschaffenheit der Lehre nur ihre Wahrheit bewies, und zur Lehre auch die Verheissungen gehörten, bei welchen es sich erst fragte, wiefern sie auf einer höhern als blos menschlichen Auctorität beruhten, so betraf die Hauptfrage der Apologetik in letzter Beziehung die Wunder. Das Hauptargument der Socinianer war daher, wie es F. Socinus besonders in seiner Schrift *de sacrae scripturae auctoritate* ausführte: Wenn es richtig ist, was die Evangelisten von Christus erzählen, dass er so vieles gethan, was über die Grenzen der Natur hinausgeht, dass er namentlich, was das grösste aller Wunder war, vom Tode wieder auferstanden ist, so muss auch alles, was er gelehrt hat, wahr und göttlich sein, denn Gott würde ihn nicht auf so ausserordentliche Weise unterstützt haben, wenn er Unwahres gelehrt, und namentlich seine Lehre von Gott empfangen zu haben, fälschlich vorgegeben hätte; Gott kann jene Wunder einzig in der Absicht veranstaltet haben, um alles dasjenige, was Jesus in seinem Namen lehrte, zu bestätigen. Das Gleiche findet in Ansehung der

Apostel statt: wenn das richtig ist, was die Geschichte von ihnen erzählt, wenn es sich mit ihren Wundern so verhält, so muss auch ihre Lehre als Auctorität für uns gelten. An den Wundern hängt also zuletzt alles, nur sofern sie wirklich so geschehen sind, wie erzählt wird, kann die christliche Religion für wahr und göttlich gehalten werden, die Wunder sind die eigentliche Legitimation ihrer Wahrheit und Göttlichkeit; die Frage ist somit nur, wie es sich mit den Wundern verhält, ob die Erzählungen hierüber allen Glauben verdienen. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Wunder führt auf die Frage zurück, welche Glaubwürdigkeit überhaupt den die Wunder erzählenden Schriftstellern zuzuschreiben ist. Eben darin besteht nun die wesentliche Veränderung, welche in dem ganzen Standpunkt der Apologetik eintrat, sobald man mit den Socinianern und Arminianern den überspannten Inspirationsbegriff der protestantischen Theologen nicht mehr festhielt. Man zog sich aus der ersten Linie der Vertheidigung, in welcher das Hauptbollwerk, von welchem aus man alle Angriffe der Gegner mit der absoluten Macht des göttlichen Worts zurückschlug, die unmittelbare Göttlichkeit der Schrift war, in die zweite zurück, in welcher man es nicht mehr mit der Schrift selbst, sondern nur mit den Schriftstellern zu thun hatte. Die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller ist daher das Hauptargument der Apologetik, und man bot alles auf, um zu zeigen, dass sie nicht nur als Augen- und Ohrenzeugen die Wahrheit sagen konnten, sondern auch sagen wollten, da es, wenn sie nicht einzig nur durch das Interesse der Wahrheit bestimmt wurden, sich gar nicht erklären liesse, wie sie überhaupt als solche Schriftsteller auftreten konnten, sofern sie von der Unwahrheit ihrer Aussagen und Berichte nur die grössten Nachtheile gehabt hätten. In diese Richtung der Apologetik, welche in der Folge vom Supranaturalismus weiter verfolgt und mit aller Consequenz durchgeführt wurde,

lenkten schon in unserer Periode die Socinianer und Arminianer ein, unter den letztern namentlich Episcopius und Limborch, von welchen die Frage nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in die beiden Momente gesetzt wird, *primo ut scriptor vera potuerit*, *secundo ut vera voluerit scribere* (Limb. Theol. chr. I, 4, 2). In unserer Periode wollten die protestantischen Theologen von diesem apologetischen Standpunkt einer blos *humana fides* noch nichts wissen, aber bald genug wurden sie durch die Natur der Sache selbst auf diesen Standpunkt hingedrängt, da ihr Standpunkt der *fides divina* subjectiv und objectiv sich selbst aufhob, subjectiv, sofern das *testim. spir. s.* ein Cirkel war, objectiv, sofern der Inspirationsbegriff der Schrift doch nicht den Charakter der Infallibilität geben konnte, welchen sie haben sollte. Denn wenn auch der h. Geist durch die Hände und Federn der h. Schriftsteller alles auf's beste zu Papier gebracht hatte, welche Bürgschaft hatte man dafür, dass das vom h. Geist niedergeschriebene Wort Gottes auch durch die zahllosen Hände der Abschreiber, welche die Autographa der Apostel von Abschrift zu Abschrift weiter gaben, mit derselben Sicherheit gieng. Hier blieb immer eine Lücke im System und der Punkt, wo es sich nie rein in sich abschliessen konnte. Die Infallibilität der Schrift blieb somit selbst nur eine blosse Voraussetzung, und wenn man auch mit noch so guten Gründen wahrscheinlich machen konnte, dass die Handschriften der h. Schrift keine wesentliche Veränderung erlitten haben, so war diess doch nur Sache der Wahrscheinlichkeit, und man hatte so zuletzt doch nichts anderes als eben das, zu dessen Beseitigung die ganze Theorie construirt worden war, eine blos *humana fides*.

Alles, was die protestantische Dogmatik über die Göttlichkeit der h. Schrift lehrte, wurde zusammengefasst in die Lehre von den *affectiones* oder den specifischen Eigenschaften, welche der Schrift vermöge der Inspiration zukommen. Sie

sind theils die *primariae*, bei welchen die Schrift formaliter betrachtet wird, 1. *auctoritas*, das normative Ansehen der Schrift, 2. *divina veritas*, 3. *perfectio*, die Schrift enthält alles, was in Ansehung des Glaubens und Lebens zu wissen nöthig ist, 4. die *perspicuitas*, sie kann hinlänglich aus sich erklärt werden, 5. die *efficacia divina*; theils die *secundariae*, wobei die Schrift materialiter in Betracht kommt, 1. *necessitas*, 2. *integritas et perennitas*, 3. *puritas et sinceritas fontium*, 4. *authentica dignitas*, im Gegensatz gegen das authentische Ansehen der *Vulgata*. So Calov, Quenstedt u. a. Die zum Theil willkürlichen Bestimmungen modificirten sich verschieden.

Das Verhältniss des alten und neuen Testaments wurde nach dem Charakter der Hauptsysteme verschieden aufgefasst. Der streng protestantische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium glich sich nicht blos den Katholiken, sondern auch den Socinianern im Begriffe des Gesetzes aus. Auch in der Ansicht der Reformirten rückten das alte und das neue Testament wenigstens darin näher zusammen, dass die Reformirten nicht wie die Lutheraner in den Sacramenten des neuen Testaments *corpus ipsum* im Unterschied von den *figurae* und *typi* des alten Testaments sehen konnten.

Geschichte der einzelnen Dogmen.

Lehre von Gott.

Was in unserer Periode von Seiten der Philosophie zur Bestimmung und Entwicklung der Idee Gottes geschah, lassen wir auf sich beruhen. Wir haben es hier nur mit der theologischen Seite der Idee Gottes zu thun, und zwar zunächst mit der Frage, wie sich die protestantische Form des religiösen Bewusstseins in der Idee Gottes ausdrückt. Das Princip des Protestantismus ist materiell in dem Gegensatz der Sünde und der Gnade und formell in der Lehre von der Schrift als der

alleinigen Quelle des wahren Wissens von Gott enthalten. Durch beides erhält die protestantische Lehre von Gott ihre nähere Bestimmung [1]).

Für den ursprünglichen Standpunkt des protestantischen Bewusstseins ist es sehr bezeichnend, dass Melanchthon in die erste Ausgabe seiner theologischen *Loci* die Lehre von Gott gar nicht aufnahm. Gerade diejenige Lehre also, welche der dialektische Speculationsgeist der Scholastiker als sein eigentlichstes Object betrachtete und über welche er sich mit der grössten Subtilität und Ausführlichkeit verbreitete, die Lehre von Gott, seiner Einheit und Dreieinigkeit, der Schöpfung u. s. w. tritt hier ganz in den Hintergrund. Melanchthon sah in den die Idee Gottes betreffenden Lehren nur an sich unbegreifliche Mysterien der Gottheit, welche man zwar anzubeten, aber nicht zu erforschen habe. Eben desswegen habe Gott seinen Sohn Fleisch annehmen lassen, um uns von der Betrachtung seiner Majestät abzuziehen und auf die Betrachtung unserer Schwachheit hinzulenken. Was denn die scholastischen Theologen, welche sich so viele Jahrhunderte ausschliesslich mit solchen Lehren beschäftigten, dadurch erreicht haben? Ja sie haben sogar durch ihren leeren Formalismus, und ihre in sich selbst zerfallenden Argumente für die Dogmen des Glaubens den Inhalt des Evangeliums und das Verdienst Christi verdunkelt. Denn nur solche Lehren, wie die Lehre von der Macht der Sünde, vom Gesetz und der Gnade bilden den eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins, in welchem Christus wahrhaft erkannt werde. Die Erkenntniss Christi bestehe in der Erkenntniss seiner Wohlthaten. Von diesem Gesichtspunkt aus hatte also für Melanchthon selbst die Lehre von Gott, seinem Wesen und Dasein keine eigentlich dogmatische Bedeutung. In der Folge änderte sich

1) Vgl. L. v. d. Dreieinigk. III, S. 19 ff.

diess zwar in den *Loci* Melanchthon's, für die ursprüngliche Gestalt aber, in welcher die Lehre von Gott in der protestantischen Dogmatik erscheint, bleiben folgende zwei Momente bemerkenswerth:

1. Wenn auch der Lehre von Gott und den mit ihr zunächst zusammengehörenden ihre bestimmte Stelle im System gegeben ist, so verhält sich doch das dogmatische Bewusstsein zu ihnen nicht auf dieselbe Weise, wie zu denjenigen, welche sich auf den Gegensatz der Sünde und Gnade beziehen. Sie sind im Grunde nur die nothwendigen Voraussetzungen zu den letztern, und können ebendesswegen, weil sie nur eine entferntere Beziehung zu dem eigentlichen Mittelpunkt des dogmatischen Bewusstseins haben, nicht so von demselben fixirt werden, dass sie auf einen bestimmteren Begriff zu bringen wären. Wenn daher nur ihre Wahrheit im Allgemeinen festgehalten wird, so ist kein näheres dogmatisches Interesse vorhanden, sie mit dem System im Ganzen, sofern diess nur durch das speculative Denken geschehen könnte, in einen engern wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen.

2. Ihre dogmatische Begründung erhält die Lehre von Gott nur durch die Schrift. Alles menschliche Wissen von Gott, von seinem Dasein und Wesen, seinen Eigenschaften, sowie von den Personen, die im Wesen Gottes zu unterscheiden sind, beruht nur auf der göttlichen Offenbarung. ***De Deo sentiendum, sicut se patefecit,*** ist der Hauptsatz, auf welchen Melanchthon immer wieder zurückkommt. Man kann sich daher in dem Vortrag dieser Lehre nur an die in der Schrift des alten und neuen Testaments enthaltenen Zeugnisse halten, in welchen Gott selbst durch die fortgehende Reihe seiner Offenbarungen dem Menschen mitgetheilt hat, was für ihn zu wissen nöthig ist. Wenn es auch, sagt Melanchthon auch in der Ausgabe seiner *Loci* vom Jahr 1536, *vestigia quaedam divinitatis* gibt, *impressa rerum naturae, tamen tanta est in-*

firmitas humanarum mentium, ut non satis afficiantur illis vestigiis. Am wenigsten könne der Wille Gottes, dass er Sünden vergeben wolle, aus der Vernunft erkannt werden. *Itaque, ut mentes humanae possent aliquo modo Deum apprehendere, et voluntatem cernere, Deus semper proposuit aliquod verbum et aliquod signum, ad quae referrent sementes humanae, et per verbum et signum apprehenderent Deum.* Ohne Offenbarung gibt es also eigentlich keine Erkenntniss Gottes.

Es ist diess die ursprüngliche Form, in welcher sich das protestantische Bewusstsein in seiner Unmittelbarkeit ausgesprochen hat. Gehen wir davon aus, so fragt sich, wie sich von dieser Grundlage aus die protestantische Idee Gottes wieder entwickelt hat? Wird das religiöse Bewusstsein wesentlich bestimmt durch das Bewusstsein der Sünde und das Gefühl der Heilsbedürftigkeit, so kann das Subject nur von dem negativen Bewusstsein seiner Endlichkeit und Abhängigkeit durchdrungen sein. Es ist für sich selbst nichts, muss sich in sich selbst negiren, alles Positive, alle Realität des Seins kann daher nur auf die Seite der absoluten göttlichen Causalität fallen. Die Folgerungen, welche sich hieraus für die Bestimmung der Idee Gottes ergeben, sind von Niemand mit schärferer Consequenz gezogen worden, als von Luther selbst, wenn er in seiner bekannten Abhandlung über die Knechtschaft des Willens in vollkommener Übereinstimmung mit der von Calvin weiter ausgebildeten Lehre die absolute Causalität Gottes so sehr zur alles bewegenden und bestimmenden machte, dass er dieselbe unmittelbare Wirksamkeit Gottes sowohl in den Bösen, als den Guten annahm. Wie man sonst auf dem rein metaphysischen Standpunkt vom Begriffe der absoluten Substanz oder des absoluten Seins aus das Endliche als ein blosses Accidens und verschwindendes Moment des Unendlichen betrachtete, so ist hier dasselbe Verhältniss vom Standpunkt des sittlichen Bewusstseins aus aufgefasst. Gott ist die schlecht-

hin unendliche Macht, die absolute Causalität, durch welche in den endlichen Subjecten das Gute und Böse auf gleiche Weise bestimmt wird.

Die Consequenz dieses Standpunkts ist die calvinische Prädestinationstheorie. Im sittlichen Bewusstsein ist der Unterschied des Guten und Bösen, der Seligkeit und der Verdammniss gesetzt. Wird dieser Unterschied, wie diess der Begriff der calvinischen Prädestinationstheorie ist, als ein absoluter aufgefasst, so wird dadurch in das Wesen Gottes selbst ein absoluter Widerspruch gesetzt. Das Wesen Gottes ist ein in sich getheiltes und gespaltenes, in einen ewigen Zwiespalt mit sich auseinandergehendes, sein Selbstbewusstsein kann nie zur Einheit mit sich selbst zusammengehen, wenn Gott die Seligkeit der Erwählten und die Unseligkeit der Verworfenen auf dieselbe absolute Weise wollen soll, da es an sich unmöglich ist, dass Seligkeit und Unseligkeit, Erwählung und Verwerfung, ihrem Begriff nach absolut entgegengesetzt, und doch zugleich wieder darin eins seien, dass sie das gleich absolute Object des göttlichen Willens sind. Wie kann also Gott nach der einen Seite hin absolut wollen, was er nach der andern absolut nicht will, während doch sein Wollen und Nichtwollen nur darum ein absolutes ist, weil es jeden Gegensatz in sich ausschliesst und in seinem Wollen und Nichtwollen sein absoluter Wille mit seinem absoluten Wesen identisch ist? Geht der Wille Gottes auf gleich absolute Weise auf die Seligkeit und die Unseligkeit, die Erwählung und die Verwerfung, oder da die Erwählten nur die Guten, die Verworfenen nur die Bösen sein können, auf das Gute und das Böse, so können die beiden substanziellen Eigenschaften Gottes nur die Gnade und die Gerechtigkeit sein, deren streng dualistischer Gegensatz eben darin besteht, dass jede von beiden als eine blos particuläre, nur auf einen Theil der Menschen sich beziehende, das Wesen Gottes nur nach einer Seite dar-

stellende Bestimmung die andere ausschliesst, während doch die eine wie die andere auf absolute Weise in das Wesen Gottes gesetzt, nur das absolute Wesen Gottes selbst sein kann. Alles, was man sonst gegen den Dualismus einzuwenden pflegt, trifft auch die calvinische Lehre von Gott. Gott ist in sich selbst getheilt, im ewigen Zwiespalt und Widerspruch mit sich selbst. Will er nach seiner absoluten Gnade alle Menschen beseligen, und darum auch zu Guten umschaffen, so muss er nach seiner absoluten Gerechtigkeit, welcher nur an den Bösen Genüge geschehen kann, sie alle als Böse verdammen. Da nun dieselbe Totalität von Menschen nicht zugleich gut und böse, selig und unselig sein kann, so wird der absolute Wille, im Widerspruch mit sich selbst, zugleich ein particulärer, und der schroffe Gegensatz, welcher nie zur Einheit zusammengehen kann, schlägt in eine Willkür um, die sich zu dem Entgegengesetztesten völlig indifferent verhält. Die Willkür des calvinischen Absolutismus und Particularismus ist eine bekannte Sache; was aber das eigentlich Willkürliche ist, ist diess, dass das Böse wie das Gute die gleiche Beziehung auf das absolute Wesen Gottes hat, und in dieser Beziehung sich der Unterschied beider auf gleiche Weise zur Indifferenz aufhebt, wie Gnade und Gerechtigkeit in ihrem Unterschied nicht mehr auseinandergehalten werden können, wenn beide auf gleiche Weise das absolute Wesen Gottes in sich darstellen sollen. Inst. chr. rel. 3, 23, 2. Gutes und Böses verhalten sich zuletzt völlig indifferent zu einander und der absolute Dualismus löst sich in dieselbe absolute Willkür auf, in welche Duns Scotus das absolute Wesen Gottes gesetzt hat. In diese Schwierigkeit in Ansehung der Idee Gottes musste sich der Protestantismus verwickeln, wenn er vom ursprünglichen Standpunkt seines religiösen Bewusstseins zur Idee einer absoluten Prädestination fortgieng, und solange die lutherischen Theologen sich der Consequenz der calvinischen

Prädestinationstheorie nicht besser zu entziehen wussten, als diess noch in der Concordienformel der Fall ist, konnte man auch darüber mit sich noch nicht einig geworden sein, wie die Absolutheit Gottes festzuhalten ist, ohne dass die Freiheit des endlichen Subjects ihr aufgeopfert wird.

Wesentlich ist für den protestantischen Standpunkt der Auffassung der Idee Gottes der innige Zusammenhang des Gottesbewusstseins und des Selbstbewusstseins. Das eine ist mit dem andern gesetzt und es kann keines von dem andern getrennt werden. In dem Bewusstsein seiner selbst ist auch das Bewusstsein der Endlichkeit und Abhängigkeit enthalten. Je lebendiger dieses ist, um so lebendiger ist auch das Gottesbewusstsein; auf der andern Seite aber kann auch nur unter Voraussetzung des Gottesbewusstseins und der in ihm enthaltenen Idee des Absoluten das endliche Subject von dem wahren Bewusstsein seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit durchdrungen sein. Von diesem Gesichtspunkt aus kommt es nicht sowohl darauf an, was Gott an sich ist, als vielmehr nur darauf, was er für das Subject ist, und wie es sich zu ihm zu verhalten hat, um sowohl seiner Endlichkeit recht bewusst zu sein, als auch von ihr frei zu werden. Calvin leitet sogar den Ursprung der Idee Gottes im Menschen, das natürliche Gottesbewusstsein, daraus ab, dass das Wissen die nothwendige Voraussetzung des Thuns ist, somit auch der Mangel des schuldigen Verhaltens gegen Gott dem Menschen nicht zugerechnet werden könnte, wenn er nicht das klare und bestimmte Bewusstsein der Idee Gottes in sich hätte. Die Idee Gottes ist daher die nothwendige Voraussetzung, damit das ganze Verhalten des Menschen unter den sittlichen Gesichtspunkt gestellt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus werden die verschiedenen Erscheinungen der Religionsgeschichte nicht als Momente des allmäligen Fortschritts der Entwicklung des religiösen Bewusstseins, sondern als unentschuldbare sünd-

hafte Verirrungen, als absichtliche Verkehrungen und Entstellungen der angeborenen Gottesidee aufgefasst. Die Schuld, die der Mensch dadurch sich zuzieht, ist um so grösser, da Gott nicht blos im natürlichen Bewusstsein des Menschen, sondern auch in der ganzen äussern Natur, am meisten im Organismus der menschlichen Natur, dieser Welt im Kleinen, sich offenbarte. Dieser natürlichen, sowohl innern als äussern Offenbarung Gottes stellt Calvin mit besonderem Nachdruck die in der Schrift enthaltene specielle zur Seite, durch welche erst jene allgemeine in ihr helleres Licht gesetzt werde. Diese doppelte Quelle der Gotteserkenntniss, die *scriptura* und die *creatura*, pflegten auch die folgenden protestantischen Theologen zu unterscheiden, und sie bestanden um so mehr darauf, dass der Mensch auch schon aus dem Buche der Natur, und zwar sowohl innerlich als äusserlich, sowohl durch die *notitia naturalis insita* als *acquisita*, oder sowohl subjectiv als objectiv Gott erkennen könne, da ihnen die socinianische Läugnung aller natürlichen, von der äussern Offenbarung unabhängigen Gotteserkenntniss zu weit zu gehen schien [1]).

Stellt man sich auf den ursprünglichen Standpunkt des protestantischen Bewusstseins, auf welchem das Subject sich vor allem der Sünde und seines sittlichen Bedürfnisses, oder seiner Endlichkeit und Abhängigkeit bewusst ist, so gibt es eine doppelte, entgegengesetzte Auffassungsweise der Idee Gottes. Hält man sich daran, dass das Subject nur seiner

---

1) Man vergl. z. B. Gerhard *Loci theol. ub. expl. Loc.* II. c. 4. §. 59. Die *acquisita notitia ex libro naturae externo* gründet sich auf die Betrachtung der göttlichen Werke und Wirkungen, aus welcher Gerhard folgende Argumente entnimmt: 1. *a moventium ordine*, es muss einen *primus motor* geben, 2. *ab efficientium serie*, es muss eine erste *causa efficiens* geben, 3. *ab entium gradu et connexione*, es muss ein absolutes Wesen geben, wegen des abstufenden Verhältnisses der endlichen Dinge, 4. *ex certa propter finem operatione*, das teleologische Argument, und 5. *ex naturali inclinatione;* alle Menschen glauben von Natur an Gott.

Endlichkeit und Negativität sich bewusst sein kann, so kann Gott nur als die absolute, alles bestimmende Causalität gedacht werden, und die calvinische Prädestinationslehre ist nur der objective Ausdruck für die von diesem Standpunkt aus aufgefasste Idee Gottes. Hält man dagegen fest, dass das Subject nur sofern es seiner Endlichkeit und Abhängigkeit sich bewusst ist, das Bewusstsein der Idee Gottes in sich hat, dass das Gottesbewusstsein dem Selbstbewusstsein des Subjects so immanent ist, dass Gott nicht wie er an sich ist, sondern nur in seiner Beziehung zum Subject und zum Bewusstsein des Subjects betrachtet werden kann, so ist Gott nur das Object des Bewusstseins, und es fällt alle Realität in letzter Beziehung auf die Seite des Subjects. Was sich auf diesem Wege ergibt, ist diess, dass Gott nur soweit absolut ist, als er vom Standpunkt des Subjects aus als absolut betrachtet werden kann. Es ist diess der Standpunkt der reinen Subjectivität, welcher in unserer Periode in seiner ganzen Einseitigkeit im System der Socinianer sich uns darstellt. In der socinianischen Lehre von Gott ist die Frage nicht, was Gott an sich ist, sondern nur, was er für den Menschen ist, oder Gott ist, wie er hier betrachtet wird, nicht auf absolute Weise, um seiner selbst willen, sondern nur um des Menschen willen, er ist mit Einem Worte nur ein Postulat des praktischen Bewusstseins. Alles, was wahrhaft absolute Bedeutung hat, fällt in letzter Beziehung nicht auf die Seite Gottes, sondern nur auf die Seite des Menschen; der absolute, an sich feststehende Endzweck ist die Seligkeit des Menschen, und weil dieser Endzweck nicht ohne die Thätigkeit des menschlichen Willens erreicht werden kann, und die Thätigkeit des menschlichen Willens selbst die Thätigkeit des göttlichen zu ihrer Voraussetzung hat, so ist Gott, was er ist, nur für den Menschen. Ebendesswegen wird hier Gott nur als der absolute Wille betrachtet. Ist die Religion nur dazu da, damit der

Mensch das ewige Leben erlangen kann, kann er aber das ewige Leben nicht erlangen, ohne dem Willen Gottes durch die Befolgung seiner Gebote zu entsprechen, so ist das absolute Object des menschlichen Wissens der göttliche Wille. Es ist absolut nothwendig, dass der Mensch weiss, was Gott will, oder wie sich sein Wille geäussert und geoffenbart hat, weil er sonst den absoluten Endzweck, die Seligkeit, nicht zum Object seines Wollens machen und nicht durch die im göttlichen Willen gegebenen Motive bewegt und in Thätigkeit gesetzt werden könnte. Gott existirt also für den Menschen nur als der absolute Wille. Ist nun schon hieraus zu ersehen, wie die Absolutheit Gottes beschränkt wird, indem, wenn Gott nur als der absolute Wille betrachtet wird, Gott und Mensch in gleich absoluter Bedeutung einander gegenüberstehen, sofern ja auch der Mensch in seinem Willen ein absolutes Princip in sich hat, so zeigt die Lehre von der Präscienz Gottes noch deutlicher, wie wenig hier die absolute Idee Gottes zu ihrem Recht kommt, und wie es hier nur um den Menschen als das absolute Subject zu thun ist. Es gibt keinen grössern Gegensatz, als zwischen der calvinischen Prädestinationslehre und der socinianischen Lehre von der Präscienz Gottes, und dieser Gegensatz zeigt am deutlichsten, wie man von dem ursprünglichen Standpunkt des subjectiven Bewusstseins aus, auf welchen sich sowohl die Reformatoren als die Socinianer stellten, zwei ganz verschiedene Richtungen nehmen konnte. Um die Absolutheit Gottes in ihrer ganzen Strenge festzustellen und dem endlichen Subject jeden Anspruch darauf abzuschneiden, dass es für sich selbst etwas sein kann, stellte Calvin seine Prädestinationstheorie auf, um dagegen die Freiheit des menschlichen Willens vor jeder Gefahr der Beeinträchtigung von Seiten Gottes sicherzustellen, läugnete Socin nicht nur die Prädestination, sondern sprach Gott sogar die Präscienz ab. Die Annahme einer absoluten Präscienz schien ihm keines-

wegs aus der Natur Gottes zu folgen. Wenn auch, wie man sagt, für Gott alles absolute Gegenwart ist, weil in ihm jeder Unterschied der Zeit aufhört, so kann doch nur das gegenwärtig sein, was ist, was aber überhaupt nicht ist, oder nur vielleicht künftig einmal sein wird, kann auch für Gott nichts Gegenwärtiges sein. Man kann aber, argumentirt Socin weiter, nicht einmal behaupten, dass für Gott alles absolute Gegenwart ist, und es in der Ewigkeit keinen Unterschied der Zeit gibt, die Ewigkeit ist selbst nichts anderes, als die unendliche Zeit, die immer war und sein wird, in welcher es daher auch immer eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gab. Auch für Gott existirt daher dieser Unterschied, in jedem Fall aber kann bei allem, was von den Menschen geschieht, von diesem Unterschied nicht abstrahirt werden, und Gott kann daher das Vergangene nur als Vergangenes, das Gegenwärtige als Gegenwärtiges, das Künftige als Künftiges wissen, weil sich sein Wissen nur nach der Natur dessen, was für ihn Gegenstand des Wissens ist, richten kann. Wie kann also, was noch ungewiss ist, wie die freien Handlungen der Menschen, als ein unmittelbar Wirkliches angesehen werden? Will man sich auf die Allwissenheit Gottes berufen, die auch das Wissen des Künftigen in sich begreifen müsse, so gilt auch hier dieselbe Antwort, dass Gott alles nur insofern weiss, als es an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, wie auch seine Allmacht nicht alles kann, sondern nur, was der Natur der Sache nach möglich ist. Es ist demnach hier deutlich zu sehen, wie das Selbstbewusstsein des endlichen Subjects die absolute Macht ist, vor welcher selbst die objective Gottesidee zurücktreten muss. Weil das endliche Subject sich nicht als das absolut freie wissen könnte, wenn Gott absolut allwissend wäre, kann das Wissen Gottes nur ein beschränktes sein, ja es kann Gott überhaupt nur insofern absolut sein, sofern er vom Standpunkt des endlichen Bewusstseins aus für absolut gehalten werden

kann, oder mit einem Wort das Sein Gottes ist überhaupt kein absolutes, sondern nur ein relatives. Kann Gott nur wissen, was er nach der Natur der Gegenstände des Wissens wissen kann, kann er nur thun, was der Natur der Sache nach in die Sphäre seiner Macht fällt, so ist er seinem ganzen Wesen nach von der Wirklichkeit, wie sie eine wesentliche Bestimmung des empirischen endlichen Bewusstseins ist, abhängig und bedingt, und selbst der Zeit als einer Form seines Seins unterworfen. So einseitig diese socinianische Lehre erscheint, so eng hängt sie mit dem durch die Reformation ausgesprochenen Princip des Selbstbewusstseins zusammen, und man bedenke in dieser Hinsicht nur, wie sich in der neuern Philosophie dasselbe Princip zur Objectivität der Gottesidee verhält [1]).

In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ist das Wichtigste das Verhältniss der göttlichen Eigenschaften zum Wesen Gottes, oder der Begriff der Eigenschaften selbst, wiefern der Unterschied, auf welchem die verschiedenen Eigenschaften beruhen, als ein blos subjectiver oder ein im Wesen Gottes selbst objectiv begründeter anzusehen ist. Die protestantischen Theologen behaupten, dass es nur die subjective Betrachtungsweise ist, vermöge welcher verschiedene Eigenschaften in Gott unterschieden werden, dass aber gleichwohl die auf diese Weise unterschiedenen Eigenschaften ihren objectiven realen Grund im Wesen Gottes selbst haben. Für das Erstere berufen sie sich auf die absolute Einheit, Einfachheit, Actualität und Vollkommenheit Gottes. Seine Einheit schliesst jede Mehrheit, seine Einfachheit jede Zusammensetzung aus, und wie er vermöge seiner Actualität nichts von seinem Wesen Verschiedenes in sich haben oder in sich aufnehmen kann, so kann nach seiner Vollkommenheit nichts zu ihm hinzukommen, was er nicht an sich schon ist. Wollte man

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigk. III, S. 115 ff.

daher annehmen, dass seine Vollkommenheit der Inbegriff an sich verschiedener Attribute ist, so würde dabei immer die der Idee Gottes widerstreitende Voraussetzung gemacht werden, dass er nicht an sich vollkommen ist. Hieraus folgt, dass die göttlichen Eigenschaften ebensowenig vom Wesen Gottes als unter sich selbst real verschieden sind. Jedes einzelne Attribut ist an sich das Wesen Gottes selbst und mit ihm identisch, und es ist nur das Inadäquate der menschlichen Vorstellungsweise, worin der Grund des Unterschieds verschiedener Eigenschaften liegt. Die göttlichen Attribute sind daher nur die inadäquaten Vorstellungen des göttlichen Wesens, weil dem endlichen Verstand in seinem inadäquaten Verhältniss zu dem Unendlichen das an sich Eine in eine Vielheit einzelner Vorstellungen zerfällt; auf der andern Seite aber sollen doch diese subjectiven Vorstellungen objectiv das Wesen Gottes in sich begreifen. Vor jeder Thätigkeit des unterscheidenden Verstandes haben die Attribute ihre objective Realität in Gott. Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens schliesst nur die Zusammensetzung, nicht aber die Realität der Attribute aus, und aus ihrer Identität mit dem Wesen Gottes folgt nicht, dass sie an sich nichts sind, sondern nur, dass sie dasselbe sind, was Gott ist. Allein das Wesentliche dieser Ansicht bleibt auch so, dass sie nur subjective Vorstellungen sind, welche ihren Grund nur in dem Inadäquaten und Endlichen des menschlichen Vorstellens und Erkennens haben. Nur insofern sind sie nicht auf eine rein subjective Thätigkeit zurückzuführen, als ihnen in den Objecten, auf welche sie sich beziehen, etwas Reales zu Grunde liegt, wesswegen die protestantischen Theologen zwischen einer *ratio ratiocinans* und einer *ratio ratiocinata* unterscheiden, womit jedoch nur gesagt wird, dass die subjective Thätigkeit, durch welche die verschiedenen göttlichen Eigenschaften auf ihren bestimmten Begriff gebracht werden, an den gegebenen Objecten sich ent-

wickelt und durch den in ihnen liegenden Unterschied diese Unterschiede in Gott zu machen bestimmt wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der subjectiven endlichen Betrachtung, so versteht es sich von selbst, dass auch eine aus dem Wesen Gottes selbst abgeleitete, auf einem objectiven Princip beruhende Eintheilung der göttlichen Eigenschaften nicht möglich ist, sondern die göttlichen Eigenschaften können nur insofern in verschiedene Klassen getheilt werden, als die verschiedenen vom Endlichen zum Absoluten führenden Wege, die dreifache, schon von dem Areopagiten Dionysius in die Theologie eingeführte, auch von den protestantischen Theologen anerkannte *via,* die *via negationis, causalitatis* und *eminentiae,* verschiedene Gesichtspunkte darbieten. Man kann in dieser Hinsicht zwar von negativen und positiven Eigenschaften reden; wenn aber die protestantischen Theologen auch zwischen absoluten, immanenten, ruhenden und operativen oder solchen Attributen unterscheiden, in welchen das Wesen Gottes in einer bestimmten äussern Beziehung sich thätig zeigt, so beruht diess auf keinem haltbaren Grunde. Ist in der Lehre von den Eigenschaften Gottes alles nur subjectiv, so kann es auch keine absoluten Eigenschaften geben, sondern was man so nennt, ist entweder nur das über jeden Unterschied der Attribute erhabene, schlechthin Eine, mit sich identische Wesen Gottes, oder, wenn der Begriff der Attribute darauf angewandt werden soll, fällt es gleichfalls nur der subjectiven und relativen Betrachtungsweise anheim.

Diese Lehre von den göttlichen Eigenschaften, bei welcher die protestantische Theologie der Natur der Sache nach sich genöthigt sah, über die Schrift hinauszugehen und die Idee Gottes an sich in's Auge zu fassen, schliesst sehr wichtige Consequenzen in sich. Wir werden nachher sehen, wie sie mit der Trinitätslehre in Widerspruch kommt, aber auch die Idee Gottes an sich wird durch sie in Frage gestellt. Das

Inadäquate der menschlichen Erkenntniss ist nur die Eine Seite der Sache, die andere ist das absolute Wesen Gottes selbst, das als ein schlechthin Eines und einfaches in seiner absoluten Identität mit sich selbst jeden realen Unterschied ausschliesst. Ist alles in Gott schlechthin eins, ist diese absolute Einfachheit so sehr festzuhalten, dass in Gott auch kein von seinem Wesen verschiedener Wille angenommen werden kann, sind alle göttlichen Rathschlüsse keine besondern Willensbestimmungen, sondern ein und derselbe Act, welcher selbst wieder mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch ist, so ist es nicht möglich, sich Gott als selbstbewusstes, persönliches, freies Wesen zu denken. Gott ist mit Einem Worte nicht Subject, sondern Substanz, und alle Eigenschaften, welche ihm als einem persönlichen freien Wesen zukommen, lösen sich entweder in den allgemeinen Begriff der Substanz auf, oder ihr persönlicher Charakter bleibt ihnen nur insofern, als sie theils als eine Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott anzusehen sind, theils nur eine zufällige äussere Beziehung Gottes zu dem Endlichen ausdrücken. So auffallend es sein mag, wie Theologen, welche sich so streng an die Lehre der Schrift halten wollten, einen alle Lebendigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens negirenden metaphysischen Begriff Gottes aufstellen konnten, so unläugbar ist die Consequenz, dass, wenn Gott nichts bestimmtes will, und Wille und Wesen in ihm schlechthin eins sind, Gott nicht freies persönliches Subject, sondern nur Substanz ist, die allgemeine Substanz, in welcher alle endlichen Bestimmungen aufgehoben sind. In den gewöhnlichen Darstellungen des Systems der protestantischen Theologie geht man freilich über solche Punkte sehr leicht hinweg, und schreibt überhaupt dem System eine weit grössere Consequenz zu, als es wirklich hat; bei näherer Betrachtung aber ist leicht zu sehen, dass auch ihm dieselben Vorwürfe

gemacht werden können, wegen welcher man andere Systeme oft so tief herabsetzt [1]).

Die Lehre von der Dreieinigkeit [2]).

So wenig es im Interesse der Reformatoren lag, in eine nähere Untersuchung dieses Dogma einzugehen, so sehr gährte es auch aus dieser Veranlassung schon in der ersten Zeit der Reformation in manchen Köpfen. Kühne Zweifel wurden gegen die kirchliche Lehre laut und verschiedene Ideen sehr heterogener Art durchkreuzten sich vielfach. Unter diesen neuen Antitrinitariern machten sich besonders bekannt: Ludwig Hetzer von Bischofszell im Thurgau, Joh. Denk aus der Oberpfalz, welche beide zwischen 1525 und 29 gemeinsame Sache machten, und im Elsass, in der Gegend von Nürnberg und an andern Orten sich umhertrieben, Joh. Campanus aus dem Herzogthum Jülich, welcher seit dem Jahr 1529 mit Luther und Melanchthon in mehrfache abstossende Berührung kam, ferner Melch. Hofman, welcher, wie Campanus, in Folge des Aufsehens, das seine excentrischen Ideen erregten, im Gefängniss endete, Dav. Joris aus Delft in Holland und Claudius aus Savoyen, in welchen beiden letztern besonders der unruhige, durch schwärmerische, namentlich auch anabaptistische Vorstellungen und Grundsätze umhergetriebene Geist dieser Sectirer sich kund gab. Schon durch diese ersten Anfänge einer in der Folge so weit sich erstreckenden Bewegung sah Melanchthon sich veranlasst, in der augsburgischen Confession sowohl neue als alte Samosatener zu verdammen. Aus chronologischen Gründen kann man bei dem Art. 1. P. 1. A. C. nur an Hetzer und Denk, vielleicht auch an Campanus denken, in keinem Fall aber an Mich.

---

1) A. a. O. S. 330 ff.

2) A. a. O. S. 46 ff.

Servet, welcher erst nach 1530 mit seinen Reformationsideen auftrat.

Was M. Servet in der Reihe dieser Antitrinitarier eine besondere Bedeutung gibt, ist, dass in ihm erst die vereinzelten, noch formlosen Elemente einer dem kirchlichen Dogma entgegengesetzten Lehre, welche in jenen Sectirern wie Feuerfunken umhersprühten, eine festere Consistenz und Haltung erhielten, und durch die Energie seines Geistes zu einer zusammenhängenden Theorie sich ausbildeten. Die Hauptschrift Servets ist die im Jahr 1553 unter dem seinen Standpunkt charakteristisch bezeichnenden Titel herausgegebene *Christianismi restitutio*, deren Hauptgegenstand die Trinitätslehre ist. Noch nie ist ein Gegner der kirchlichen Lehre mit so starken, in so bitterem Tone vorgebrachten Vorwürfen gegen sie aufgetreten. Sie kommen im Allgemeinen darauf hinaus, dass sie tritheistisch und atheistisch, überhaupt eine durchaus sophistische Lehre sei. Die drei unkörperlichen Dinge, welche die kirchliche Lehre in ihren drei Personen von einander unterscheide, können mit der Einheit Gottes schlechthin nicht zusammen bestehen. Die drei Personen seien auch drei Götter und dieser Tritheismus sei schon desswegen Atheismus, weil er das Wesen Gottes dadurch aufhebe, dass er den an sich Einen Gott in drei Theile zertheile, und ihn aus denselben äusserlich zusammensetze. Die drei Personen selbst nannte er unkörperliche, metaphysische, rein abstracte, durchaus unvorstellbare Wesen, leere Einbildungen, sofern man sich nichts vorstellen könne, ohne dass dem Gedanken irgend eine Anschauung zu Grunde liege, was hier gar nicht möglich sei. Er bediente sich daher der schonungslosesten Ausdrücke, um die kirchliche Trinitätslehre als die monströseste Ausgeburt der menschlichen Phantasie zu bezeichnen, die unsägliches Unheil in der christlichen Kirche gestiftet habe. Da es nun dieser Polemik zufolge keine trini-

tarische Gottheit im Sinne der kirchlichen Lehre geben kann, so ist auch Christus als Sohn Gottes nicht, wofür ihn die Sophisten oder Trinitarier halten, sondern er ist als Sohn Gottes wesentlich Mensch. Auf diesen Satz legte Servet das grösste Gewicht, und es schien ihm alles daran zu hängen, dass eben das menschliche Subject, das die evangelische Geschichte Jesus nennt, in diesem demonstrativen Sinne, der Sohn Gottes ist, während die Trinitarier, was ihr Hauptirrthum ist, einen von dem menschlichen Subject verschiedenen Sohn Gottes lehren. Wie Christus als Sohn Gottes wesentlich Mensch ist, so ist er als derselbe, welcher wesentlich Mensch ist, auch Gott. Diess ist der Hauptsatz Servets, und zwar behauptet er, dass Christus nicht durch Gnade, sondern von Natur Gott ist, dass er beides zugleich ist, wesentlich Mensch und wesentlich Gott. Der Grund dieser Behauptung liegt in Servets Ansicht vom Wesen Gottes. Der philosophische Satz, von welchem Servet ausgeht, ist, dass es ohne Anschauung auch kein Denken gibt. Gibt es also einen Begriff Gottes, so kann er dem Menschen nur durch eine Anschauung zu Theil geworden sein, in welcher Gott dem Menschen sich selbst geoffenbart und sein an sich seiendes Wesen dem menschlichen Bewusstsein aufgeschlossen hat. Alle Erkenntniss Gottes kommt daher nur aus der in der h. Schrift gegebenen Offenbarung Gottes, und da der höchste Entwicklungspunkt der göttlichen Offenbarung Christus ist, so ist alles wahrhafte Gottesbewusstsein nur durch Christus vermittelt. In Christus wird das an sich unsichtbare Wesen Gottes auf unmittelbare Weise angeschaut, und das christliche Gottesbewusstsein hat einen ganz andern realen Inhalt als das der Juden und Muhamedaner, welchen sonst der Christ ganz gleich stehen würde, wenn er nicht durch die ihm in der Person Christi gegebene Anschauung auch erst den allein wahren Begriff Gottes erhalten hätte.

Alles, was in dem geistigen Wesen Gottes an sich auf geistige Weise ist, existirt in Christus auf körperliche Weise. Wesentlich Mensch und wesentlich Gott ist daher Christus, weil diese gottmenschliche Einheit an sich zum Wesen Gottes gehört; aber zwischen diesen beiden Begriffen Gott und Mensch liegen mehrere Momente, durch welche erst ihre Einheit vermittelt wird. Gott ist als reiner Geist die unendliche, alles schaffende Substanz, als solche offenbart er sich selbst. Es gehört an sich zur Natur des Geistes, sich zu offenbaren, sich selbst anschaulich zu machen, sich äusserlich zu objectiviren, und das erste Moment dieser Selbstoffenbarung oder dieses Selbstvermittlungsprocesses des Geistes, durch welchen, was er an sich ist, auch offenbar wird, für das Bewusstsein des Geistes existirt, ist das Licht. Das Licht ist das Vermittelnde zwischen Geist und Körper, die Einheit des Idealen und Realen; als der ursprüngliche Lichtreflex Gottes ist auch Christus beides zugleich, sowohl der Urgedanke des göttlichen Geistes, als auch die Urform, in deren Lichtgestalt das Wesen Gottes sich selbst abspiegelt. Als der ewige Gedanke Gottes, als der mit dem Licht identische, aber zunächst nur ideell und substanziell in ihm enthaltene Christus ist er noch nicht der reale wahrhaft gezeugte Sohn, sondern im Unterschied von demselben zunächst nur das Wort, und dieses ewige Wort, welches, wie das Licht, das Princip von allem ist, ist das zweite Moment des göttlichen Selbstoffenbarungsprocesses. Es ist ideell, was der Sohn als das dritte Moment auf reale Weise ist, was Servet durch den Satz ausdrückt: *olim verbum, nunc filius.* Das Wort war zwar auch schon der Sohn, und man spricht mit Recht von einer ewigen Zeugung des Sohns in dem Wort, mit welcher zugleich die Welt geschaffen worden ist, aber jener Sohn war nicht der reale, sondern der persönliche, d. h. die Person und Substanz des erst werdenden Sohns. Zwischen diese

beiden Momente, den persönlichen und den realen Sohn fällt die ganze alttestamentliche und vorchristliche Offenbarung, auf welche die Menschwerdung des Worts im Fleische folgte. Wie Gott als Geist auch das Licht ist, und die Identität des Lichts und Worts auch schon den Menschen in sich schloss, so ist Christus auch dem Fleische nach substanziell aus dem Wesen Gottes, und Servet kann es nicht stark genug ausdrücken, dass die Identität des Worts mit Gott auch die substanzielle Einheit des Fleisches mit dem Wesen Gottes ist. Als Mensch ist Christus das aus Gott hervorgegangene Wort, das Wort Gottes ist der Same, aus welchem Christus erzeugt ist, sein Leib, sein Fleisch ist selbst das Wort Gottes; denn substanziell ist das Wort Fleisch geworden, so dass Wort und Fleisch eins sind, weil das Wesen beider dieselbe Lichtsubstanz ist. Eben desswegen ist die Zeugung des Sohns im Fleisch eine ewige, und wenn Servet gleichwohl den Sohn erst zeitlich in der Mutter erzeugt werden lässt, so kann durch die zeitliche Zeugung und Geburt im Fleisch nur für die sichtbare Erscheinung hervorgetreten sein, was an sich schon vorhanden war. Den Geist unterscheidet Servet vom Sohn als einen andern Modus des göttlichen Seins. Wie Gott im Worte sich offenbart, so theilt er im Geiste sich mit. Dasselbe Verhältniss, in welchem Gott zu den Creaturen überhaupt steht, wird im Menschen dadurch ein reelleres und intensiveres, dass sich Gott mit dem Menschen in der Form des Worts und des Geistes verbindet. Der Mensch ist die höchste und vollkommenste Form der Einheit Gottes und der Natur, weil er Geist, denkender selbstbewusster Geist ist. Was er aber als Geist ist, ist er nur durch Christus, weil der Geist nur durch die Vermittlung Christi dem Menschen mitgetheilt wird. Da jedoch der Mensch an sich Geist ist, so wird ihm in der Mittheilung des h. Geistes durch Christus nichts mitgetheilt, was er nicht an sich schon ist. Der h.

Geist ist also nur der Geist im Geist, oder das Wissen des Geistes von sich, der Geist als selbstbewusster Geist. Das Christenthum ist daher der Fortschritt des Geistes zu seiner höhern Persönlichkeit, welcher durch das Princip des h. Geistes dadurch geschieht, dass sich Gott in der Form des Geistes mit dem Menschen vereinigt; was aber die Vereinigung Gottes mit dem Menschen ist, ist auch wieder die Erhebung des Menschen zu seinem eigenen Selbst. In der Mittheilung des Geistes durchdringen sich Gott und Mensch zur lebendigsten persönlichsten Einheit. Es erhellt hieraus der ächt speculative Charakter der Lehre Servet's und ihre Verwandtschaft mit frühern und spätern Theorien derselben Art, aber auch, wie entschieden pantheistisch sie ist, da sie die Substanz des Lichts zur Grundlage des immanenten Verhältnisses macht, in das sie Gott zur Welt und zum Menschen setzt. Eben diess ist der Hauptvorwurf, welcher dem Servet von Calvin gemacht wird Inst. chr. rel. I, 13, 22: *Illud omnium maxime exsecrandum, quod tam filium Dei, quam spiritum promiscue creaturis omnibus permiscet.*

Michael Servet kann ein an die Reihe der schon genannten deutschen Antitrinitarier sich anschliessender Repräsentant derselben Richtung gegenübergestellt werden, dessen Bedeutung in dieser Hinsicht erst in der neuern Zeit genauer erkannt worden ist. Es ist diess Seb. Frank, welcher zu Donauwörth geboren, ungefähr seit dem Jahre 1520 in Nürnberg und in der Umgegend sich aufhielt. Hagen, Geist der Reformation und dessen Gegensätze, Th. 2. S. 314, hat zuerst auf ihn aufmerksam gemacht, und ihn sehr hoch gestellt. Er sieht in ihm den Vorläufer der neueren deutschen Philosophie. Die vorherrschende Richtung war auch bei ihm mystisch-pantheistisch. Er unterscheidet ein doppeltes Wort Gottes, ein äusseres und ein inneres. Das äussere ist die Schrift, das innere ist das rechte eigentliche Wort Gottes,

in der Brust jedes Menschen, ohne welches die Schrift nicht verstanden werden kann, das man aber auch ohne die Schrift haben kann. Es ist der Ausfluss Gottes in allen Creaturen, besonders aber im Menschen. Gott und sein Wort haben dasselbe Wesen, sie sind in allen Dingen, aber durch nichts begrenzt. Das Wesen aller Dinge ist Gott selbst, sonst ist kein Wesen, hat auch nichts Wesen an sich selbst, sondern von Gott und Alles in Gott. Alle Dinge sind und bestehen mehr in Gott, denn in sich selbst, wie schon Tauler und die deutsche Theologie sagen: Wie Gott in der Natur und im Weltall lebt, ebenso lebt er im menschlichen Geist. Ja, diese Sätze hebt Hagen besonders hervor, Gott ist eigentlich an sich nichts, er ist willenlos, affectlos, ohne Zeit, Raum, Person, er wird erst etwas in den Creaturen, so dass er nur durch sie sein Dasein erhält. So wird er auch erst im Menschen zum Willen, erst im Menschen gelangt er zur Erkenntniss seiner selbst, daher kann man sagen, dass niemand Gott erkenne, als Gott selbst, nemlich das göttliche Element in uns erkennt Gott. Da Gott erst im Menschen sich erkennt, nimmt er auch die menschliche Natur an, und wird mit menschlichen Leidenschaften und Affecten gedacht, nach der Subjectivität der Menschen. Dadurch soll jedoch die Objectivität Gottes nicht geläugnet werden. Vielmehr ist Gott die alles wirkende Kraft, wie überall, so auch im Menschen. Wie er diess ist, und wie die Dualität der beiden Principien, des guten und bösen, die Frank im Wesen des Menschen unterscheidet, den Hauptinhalt seiner Lehre von der Sünde und der Freiheit, im Ganzen auf dieselbe Weise, wie bei den frühern und spätern Mystikern, ausmacht, kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Servet steht in der Mitte zwischen den zuerst genannten Antitrinitariern oder Unitariern und denjenigen, welche von Italien ausgiengen und in den protestantischen Ländern die

Freiheit für ihre Ansichten suchten, um welcher willen sie ihr Vaterland zu verlassen sich genöthigt sahen. In diese Klasse gehören Joh. Val. Gentilis, ein Neapolitaner, welcher in Bern im Jahre 1566 enthauptet wurde, Matth. Gribaldi, ein Rechtsgelehrter aus Padua, welcher einige Zeit auf der hiesigen Universität die Rechtswissenschaft lehrte und im Jahre 1566 in Bern nur durch den natürlichen Tod der Hinrichtung entgieng, Paul Alciati, Blandrata und andere, ganz besonders aber gehören in dieselbe Reihe die beiden Socine, Lälius und Faustus, welche sich zu ihren Vorgängern ungefähr ebenso verhalten wie Servet zu den vor ihm genannten. Der Grundgedanke des Unitarismus, dass nur Einer durch sich selbst Gott ist, der Vater Jesu Christi, der einzige Grund und Urquell alles Seins, erhielt durch diesen zweiten Hauptstamm der Unitarier, besonders die beiden Socine, eine neue Form dadurch, dass alles Speculative und Naturphilosophische, das Servet zur wesentlichen Grundlage seiner Christologie gemacht hatte, völlig beseitigt wurde. Wie Servet lehrten auch die Socine, Christus ist wesentlich Mensch; wenn aber Servet damit sogleich die Behauptung verband, er ist ebenso wesentlich Gott, Gott von Natur, so ist dagegen der zweite Hauptsatz der Socine, Christus ist, was er als Gott ist, nicht an sich, sondern nur sofern er Gott erst geworden und zu göttlicher Würde erhoben worden ist. Das Band der Einheit zwischen Gott und dem Menschen ist kein natürliches, sondern nur ein im Willen Gottes begründetes. Die Realität des Menschlichen ist auch hier der wesentliche Standpunkt, aber die Einheit des Menschen mit Gott, die auch hier nicht fehlen darf, weil es ohne sie keine Seligkeit gibt, hat ihren Grund nicht in einer an sich seienden gottmenschlichen Einheit, sondern sie ist durchaus eine erst praktisch sich vollziehende.

Der Hauptgrund des Widerspruchs, welchen die Socine

gegen die kirchliche Trinitätslehre erhoben, lag in ihrer Ansicht vom Wesen Gottes überhaupt oder vom Wesen der Religion. Eine Lehre, welche ihnen so wenig ein praktisches Interesse zu haben schien, konnte ihnen nur als eine undenkbare, widersprechende, ungereimte erscheinen, und F. Socinus hat sich hierüber, so oft er darauf zu reden kommt, in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen. Er kann in der Behauptung, dass der numerisch Eine Gott zugleich aus einer Dreiheit von Personen bestehe, nur den sonnenklarsten, alles vernünftige Denken aufhebenden Widerspruch sehen, da ja jede Person auch eine individuelle Substanz ist, und eine Person von der andern nur dadurch verschieden sein kann, dass sie ein anderes Individuum ist. Die Papisten und Evangelischen geben diess selbst zu, wenn sie ihre Lehre für ein allen menschlichen Verstand übersteigendes Mysterium erklären, nur sei sie nicht blos über, sondern gegen allen Verstand, und es sei nicht einzusehen, wie man soll etwas glauben können, was sich auf keine Weise begreifen lasse. Glauben könne man doch nur das Wahre, wahr aber könne nichts sein, was sich auf keine Weise begreifen lasse, und mit der Vernunft so streite, dass es einen offenbaren Widerspruch in sich schliesse. Enthält nun die kirchliche Trinitätslehre an sich einen unauflöslichen Widerspruch, so kann auch Christus nicht von Natur Gott sein. Die Lehre von der Gottheit Christi im kirchlichen Sinne ist daher der Hauptpunkt, gegen welchen die Opposition der Socinianer gerichtet ist.

Gegen die Lehre, dass Christus von Natur Gott oder der eingeborne Sohn Gottes, aus dem Wesen Gottes gezeugt sei, wandten sie ein, dass der Begriff der Zeugung ganz in die Sphäre des materiellen physischen Lebens gehöre, und Gott nicht zugeschrieben werden könne, ohne dass etwas seiner völlig Unwürdiges und Ungereimtes auf ihn übergetragen werde. Sie streite mit seiner absoluten Vollkom-

menheit und seiner unveränderlichen Ewigkeit. Wie mit der Zeugung verhalte es sich auch mit der Menschwerdung, das Eine schliesse das Andere in sich; sei Christus als Sohn Gottes mit dem an sich Einen Gott identisch, so müsse Gott Mensch geworden sein, eine Menschwerdung Gottes aber war nach der Ansicht der Socinianer das Undenkbarste und Ungereimteste, woran zu glauben der menschlichen Vernunft zugemuthet werden könne. Sie sehen in ihr eine an sich unmögliche Sache, wogegen man sich nicht auf die Allmacht Gottes, welcher nichts unmöglich sei, berufen könne, da die Allmacht selbst sich nur auf das an sich Mögliche beziehen könne. Von diesem Punkte aus unterwarfen sie die ganze kirchliche Lehre von der Person Christi der strengsten Kritik. Wie sehr es ihnen darum zu thun war, nur das Menschliche als das Substanzielle der Person Christi gelten zu lassen, ist besonders daraus zu sehen, dass sie in ihrer Polemik gegen die Lehre von der natürlichen Gottheit Christi auch die arianische Vorstellung nicht unberücksichtigt liessen. Es gab Manche, welche zwar ihrer Polemik gegen die orthodoxe Trinitätslehre vollkommen beistimmten, aber der aus ihr gezogenen Folgerung, dass Christus wesentlich nur Mensch sei, nicht den gleichen Beifall schenken konnten. Es schien ihnen diess ein zu geringer Begriff der Würde Christi. Christus sollte daher, wenn auch nicht gleichen Wesens mit Gott, doch wenigstens an sich der eingeborne Sohn Gottes und der Schöpfer der Welt sein. Dagegen behaupteten die Socinianer, dass überhaupt die wesentliche Grundlage, das wahrhaft Menschliche in Christus, aufgehoben werde, sobald über seine menschliche Natur noch eine andere von ihr unabhängige höhere zu stehen komme. Es finde auch durchaus dieselbe Schwierigkeit statt, wie bei der orthodoxen Lehre. Soll Christus eine wahrhaft persönliche Einheit sein, so könne er, was er ist, nur in Einer wesentlichen Form sein, weil

nichts zwei wesentlich gleiche Formen habe könne. Sei seine wesentliche Form eine von seinem menschlichen Sein verschiedene, wie behauptet werde, wenn der Sohn Gottes, schon ehe er Mensch wurde, vollkommen existirte, so könne er nicht zugleich wahrer und wirklicher Mensch sein, sondern das Menschliche sei nur wie ein über seine Gottheit angezogenes Kleid.

So entschieden aber die Socinianer die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi verwarfen, so wenig wollten sie doch dem christlich religiösen Bewusstsein etwas von seinem objectiven Inhalt entziehen. Alles wahrhaft Göttliche sollte Christus auch nach ihrer Lehre zukommen, nur sollte ihm alles, was er ist, von einem ganz andern Standpunkt aus zugeschrieben werden. Eine übernatürliche Erzeugung Christi läugneten die Socinianer so wenig, dass sie vielmehr vor allem aus diesem Grunde auch nach ihrer Lehre Christus als den eingebornen Sohn Gottes im eigentlichen Sinn betrachtet wissen wollten, freilich nicht consequent, weil sie dadurch doch wieder Christus ein ihn specifisch von allen andern Menschen unterscheidendes Element seines Wesens zuschrieben; um so mehr aber liessen sie sonst alles, was der Sohn Gottes im kirchlichen Sinn von Natur war, ihrem Sohn Gottes erst durch Übertragung und Verleihung als Geschenk Gottes zu Theil werden. Sie unterschieden daher von dem natürlichen Sohn Gottes den Adoptivsohn in demselben Sinn, in welchem die Christen überhaupt Kinder oder Söhne Gottes genannt werden, und setzten das Wesen der Sohnschaft in alle jene Vorzüge, durch deren erst erworbenen Besitz Christus von Stufe zu Stufe zur höchsten Macht und Herrschaft und ebendamit zur vollkommensten Ähnlichkeit mit Gott erhoben worden ist. Der Epoche machende Moment in der Geschichte Christi ist in dieser Beziehung seine Auferstehung, durch welche er erst zum Sohn Gottes gezeugt

worden ist, sofern er durch sie in den wirklichen Besitz der göttlichen Macht und die absolute Herrschaft seines Reichs eintrat. Factisch ist Christus, wenn auch auf andere Weise nach der socinianischen Ansicht, dasselbe, was er nach der kirchlichen Lehre ist, und es fragt sich nur noch, ob Christus auch der Name Gottes selbst und die demselben entsprechende Ehre der Anbetung oder wahrhaft religiöse Verehrung zugeschrieben werden kann. Das Erstere hat nach der Meinung der Socinianer keine Schwierigkeit, da der Name Gott nicht die Substanz dessen, welchem er gegeben wird, bezeichnet, und keiner Substanz eigen ist, sondern nach hebräischem und hellenistischem Sprachgebrauch appellative Bedeutung hat und den Begriff der Macht ausdrückt. Wenn daher auch der Name Gott zunächst den bezeichnet, welcher als das höchste Princip mit absoluter Macht über alles herrscht, so kann er in untergeordneter Bedeutung auch dem gegeben werden, welcher von dem Einen Gott eine hohe Gewalt erhält, und an seiner Gottheit auf bestimmte Weise Theil nimmt. Weit wichtiger und zweifelhafter ist die Frage über die Anbetung und Anrufung Christi.

Hierüber entstand im Schoosse der unitarischen Partei selbst ein Streit, welcher deutlich zeigt, wie diese Frage der kritische Punkt ist, in welchem diese Theorie überhaupt in Zwiespalt mit sich selbst kommt. Der entschiedenste Gegner der Lehre von der Anrufung Christi war unter den Unitariern in Siebenbürgen Franz Davidis, zu dessen Widerlegung F. Socinus selbst im Jahre 1578 von dem Fürsten von Siebenbürgen nach Clausenburg berufen wurde. F. Davidis stützte seinen Hauptsatz, dass Christus nicht anzurufen sei, und nicht angerufen werden könne, auf folgende Gründe: 1. Es sei von Gott streng befohlen, dass ausser Gott, dem Vater, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, niemand angerufen werden könne. 2. Christus, der Lehrer der Wahrheit, habe

diess selbst gelehrt; 3. nur die Anrufung werde für die wahre erklärt, welche im Geist und in der Wahrheit geschehe, falsch sei somit die, die an den Sohn geschehe; 4. die Gebetsformeln werden im neuen Testament nicht an Christus, sondern an den Vater gerichtet. Diese Gründe suchte F. Socinus zu widerlegen, wie sehr es aber seiner Lehre in diesem Punkte an innerer Haltung fehlte, zeigte er deutlich genug dadurch, dass er nur die Möglichkeit der Anrufung Christi, nicht aber ihre Nothwendigkeit, oder die Pflicht des Christen, Christus anzurufen, behaupten wollte. Eben darauf bezieht sich die Unterscheidung, die er zwischen der Anbetung und Anrufung Christi machte. Christus zu dienen und ihn anzubeten, ist absolute Pflicht, ihn aber anzurufen, ist keine Pflicht, sondern nur ein Recht, von welchem der Christ nach Belieben Gebrauch machen kann. Man kann also zwar, wenn man will und durch seine Lage sich dazu besonders veranlasst sieht, von diesem Recht Gebrauch machen, und Christus anrufen, aber man muss nicht und verletzt daher auch keine Pflicht, wenn man es unterlässt. Wie indifferent wird aber dadurch die Anrufung Christi? Man kommt immer wieder auf die Alternative zurück: entweder schliesst die Anbetung auch die Anrufung in sich, oder es muss, wenn die Nothwendigkeit der Anrufung nicht festgehalten werden kann, auch die Nothwendigkeit der Anbetung fallen gelassen werden. Im erstern Fall muss daher auch zugegeben werden, dass der Vater nicht für sich allein, sondern immer nur in Verbindung mit dem Sohn angerufen werden kann, ja, wenn beide nicht zugleich angerufen werden können, müsste eher der Vater zurückstehen, weil er nicht mehr in eigener Person die Welt regiert, sondern die ganze Regierung der Welt an den Sohn abgetreten hat. Im zweiten Fall treten alle jene Gründe ein, vermöge welcher der Unterschied zwischen dem an sich seienden Gott und dem erst zu göttlicher Würde

erhobenen Menschen, oder zwischen dem Schöpfer und Geschöpf als ein nie völlig verschwindender, sondern für das religiöse Bewusstsein immer wieder sich geltend machender betrachtet werden muss. Diess letztere machte besonders Chr. Franken gegen Socin geltend, und auch F. Davidis stiess sich schon an der Vorstellung einer durch seine Erhöhung auf Christus übertragenen Gewalt, in welcher er eine so grosse Inconsequenz sah, dass ihm zwischen der Lehre Socin's und der gewöhnlichen Trinität kein wesentlicher Unterschied mehr zu sein schien. Es zeigt sich hier deutlich die Halbheit der socinianischen Lehre von Christus. Entweder muss man Christus, wenn er wahrhaft als Gott verehrt werden soll, nicht so viel absprechen, als die Socinianer ihm absprechen, oder es muss, wenn Christus wesentlich nur Mensch sein soll, auch dabei belassen und nicht wieder der Versuch gemacht werden, ihn vom Menschen zum Gott zu steigern.

Die Arminianer, deren Lehrbegriff sonst so sehr mit dem socinianischen übereinstimmt, hielten sich in der Lehre von der Trinität und der Gottheit Christi gerade an die Vorstellung, welche die Socinianer mit besonderem Nachdruck verwarfen, die arianische. Zunächst machten sie die Schriftgemässheit derselben geltend. Schliesse man sich so genau als möglich an die Schrift an, so stehe vor allem fest, dass Vater, Sohn und Geist in der Schrift als subsistirende, lebendige, intelligente, selbstthätig handelnde Individuen beschrieben werden, und sie werden daher, wenn auch dieser Ausdruck in der Schrift selbst nicht gebraucht sei, nach dem seit alter Zeit gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch Personen genannt. Ebenso werden diesen drei göttliche Vollkommenheiten beigelegt, aus welchen mit Recht auf eine ihnen gemeinsame göttliche Natur zu schliessen sei. Was den Sohn betreffe, so weise schon dieser Name auf göttliche Zeugung und somit auch auf eine Gemeinschaft mit der gött-

lichen Natur des Vaters hin. Denn wenn auch der Name Sohn Gottes in der Schrift in allgemeinerer Bedeutung gebraucht werde, so werde er doch Christus in ganz besonderem Sinn beigelegt. Für sich sei jedoch dieser Name allerdings noch kein zureichender Beweis seiner göttlichen Natur. Auch schon nach seiner menschlichen Natur könne er, sofern er aus Gnade an der göttlichen Majestät Theil nahm, in mehrfachem Sinne Sohn Gottes genannt werden: 1. wegen seiner Erzeugung aus dem h. Geiste Gottes; 2. wegen des ihm übertragenen Mittleramts; 3. wegen seiner Erweckung vom Tode, durch die er gleichsam neu erzeugt worden ist; und 4. wegen seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Gleichwohl sei er noch in einem andern Sinne Sohn Gottes und es komme ihm eine andere geheimnissvolle Zeugung zu, vermöge welcher er nicht blos vor seiner menschlichen Geburt aus der Jungfrau, sondern von Ewigkeit existirte und der göttlichen Natur theilhaftig war. Hier ist der Punkt, wo die Arminianer den Hauptwiderspruch gegen die Socinianer erheben, indem sie der socinianischen Erklärung des johanneischen Prologs und der damit zusammenhängenden Stellen den Vorwurf machen, sie sei so hart und gezwungen, dass die Socinianer nie auf sie gekommen sein würden, wenn sie nicht die Präexistenz des Sohns als Unmöglichkeit vorausgesetzt hätten. Aus allem zusammen aber ziehen die Arminianer die Folgerung, dass die drei Personen nur in einem Subordinations-Verhältniss zu einander gedacht werden können, sofern zwar der Vater an sich göttlicher Natur ist, der Sohn und Geist aber nur durch die Mittheilung des Vaters, welcher das Princip des Göttlichen in ihnen ist, ihre göttliche Natur haben. Alle weiteren Bestimmungen dieses ganzen Verhältnisses wollten sie auf sich beruhen lassen, wie es überhaupt ihr Grundsatz war, Fragen, die ihnen kein besonderes praktisches Interesse zu haben schienen, mit einem

non liquet abzuschneiden. Durch diese dogmatische Indifferenz, in welcher sie sich gegen das kirchliche Dogma nicht so negativ verhielten, wie die Socinianer, unterscheiden sie sich sehr von den letztern, welche mit der ihnen eigenen polemischen Schärfe die Opposition gegen dasselbe fortsetzten und die Widersprüche in ihm aufdeckten. Unter den spätern Socinianern zeichnete sich durch diese Polemik besonders Joh. Crell aus, in dessen Schrift *De uno Deo patre* vom Jahre 1656 alle Argumente, welche von diesem Standpunkt aus gegen die Trinitätslehre im Ganzen und gegen die einzelnen Personen vorgebracht werden können, am vollständigsten zusammengestellt sind.

So standen dem kirchlichen Dogma, nachdem es einmal nicht mehr denselben festen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit hatte, wie vor der Reformation, sehr verschiedene Vorstellungen gegenüber. Gehen wir nun wieder auf den Standpunkt der Reformatoren zurück, um zu sehen, in welches Verhältniss man sich von demselben aus in der protestantischen Kirche theils zu dem kirchlichen Dogma selbst, theils zu den Gegnern desselben setzte, so versteht es sich von selbst, dass die schon erwähnte Ansicht Melanchthon's, welcher zufolge er solche Lehren, die sich nicht auf den Mittelpunkt des protestantischen Bewusstseins, wie es durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt wird, beziehen, ganz zurückgestellt und kaum zum Inhalt der Dogmatik gerechnet wissen wollte, ganz besonders von der Trinitätslehre gelten musste. Jedenfalls war er der Meinung, wenn auch gewisse in der Kirche eingeführte Ausdrücke und Bestimmungen, wie der Ausdruck Person, beizubehalten seien, so sei doch jede weitere, über den einfachen Sinn der darauf sich beziehenden Schriftstellen hinausgehende Erörterung des Trinitätsverhältnisses unzulässig. Und doch war es Melanchthon, welcher, so entschieden er sich gegen alle scholastische

Speculationen erklärt hatte, in der Folge sich in eine ganz gleiche Behandlung der Trinitätslehre einlassen konnte. Statt die Lehre vom Sohn Gottes einfach aus den sie betreffenden Schriftstellen abzuleiten, hielt er sich an die beiden Prädicate, welche dem Sohn in der Schrift gegeben werden, wenn sie ihn das Ebenbild Gottes und den Logos nennt. Beide Bestimmungen zusammen geben den Begriff eines durch den Gedanken des Vaters erzeugten Bildes. Da nun der menschliche Geist in einer wesentlichen Beziehung zum göttlichen steht, sofern Gott die menschliche Natur zu einem jetzt freilich durch die Sünde verdunkelten Spiegel seiner Natur machen wollte, kann man von dem menschlichen Geist auf den göttlichen schliessen. Das Denken des menschlichen Geistes besteht darin, dass sich die gedachte Sache dem Geist in einem Bilde darstellt. Aber die Gedanken des menschlichen Geistes sind nur augenblickliche verschwindende Actionen, weil wir unser Wesen in diese Bilder nicht übertragen können. Eben darin besteht daher der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Denkens. Der ewige Vater erzeugt, wenn er sich selbst anschaut, den Gedanken seiner selbst als ein Bild seines Wesens, das nicht verschwindet, sondern subsistirt, weil er ihm sein eigenes Wesen mittheilt. Die folgenden protestantischen Theologen wollten mit solchen Deductions-Versuchen nichts zu thun haben. Sie schlugen einen ganz andern Weg ein, um das Dogma in seinem ächt athanasianischen Sinn aufrecht zu erhalten. Betrachtet man aber die Art und Weise, wie sie das Trinitäts-Verhältniss bestimmen, und wie sie sich über die Begriffe Substanz und Person erklären, so drängt sich auf's neue und nur um so stärker das Bewusstsein der Unauflöslichkeit des Widerspruchs auf, der hier zu Grunde liegt. Dieses Bewusstsein sprachen die protestantischen Theologen selbst deutlich genug aus, nur vermochte es ihren Glauben an die Wahrheit

des Dogma keineswegs zu erschüttern. Darum ist das Charakteristische der protestantischen Theologie in einem Dogma, in welchem in seiner bisherigen Form kein weiterer Fortschritt möglich war, eigentlich nur das Bemühen, eine Lehrform, deren innern Widerspruch man sich nicht verbergen konnte, trotz ihres anerkannten Widerspruchs aufrecht zu erhalten. Diess ist es, was den Standpunkt der protestantischen Theologen von dem der Scholastiker und der an diese sich anschliessenden katholischen Theologen unterscheidet. Da man den in der Sache selbst liegenden Widerspruch sich ebenso wenig verbergen als über ihn hinwegkommen konnte, so war es das Zweckmässigste, sich mit der Vernunft überhaupt, sofern sie sich gegen das Dogma nur negativ verhalten zu können schien, auseinander zu setzen. Man stellte daher den Satz auf, dass die Vernunft überhaupt kein Recht habe, das Dogma zu bestreiten, und machte in dieser Beziehung folgende Momente geltend: 1. Wenn es das erste Erforderniss einer wahren und richtigen Demonstration sei, nicht in ein fremdes Gebiet überzuspringen, sondern den Beweis ganz aus den zur Sache selbst gehörenden Voraussetzungen zu führen, so sei es auch hier gegen alle Gesetze der Logik, bei den höchsten Glaubensartikeln, welche für die menschliche Vernunft völlig transcendent seien, widerlegende Argumente aus der menschlichen Vernunft vorbringen zu wollen; 2. wenn der menschliche Verstand schon in Ansehung der seiner Beurtheilung unterliegenden Gegenstände so schwach und unvollkommen sei, sei es noch weit gewagter, Glaubenssachen seinem Urtheile zu unterstellen, und ihre Wahrheit davon abhängig zu machen; 3. die Vernunft sei nicht blos schwach, sondern in Sachen des Glaubens, in allem Geistigen, das nur geistig aufgefasst und beurtheilt werde könne, sogar völlig blind; 4. mit dem Glauben und Wissen verhalte es sich ebenso wie mit dem Sinnlichen und Geistigen, wenn

daher die Sinne nicht gegen die Vernunft zeugen können, so könne ebenso wenig das Wissen der Vernunft als Zeugniss gegen die Wahrheit des Glaubens gelten, man verkenne die eigenthümliche Beschaffenheit der philosophischen Axiome ganz, wenn man sie zur Widerlegung des Mysteriums der Trinität anwenden wolle; 5. man sehe ebenso die Natur der Mysterien nicht recht ein, indem ja eben diess ihre eigenste Natur ausmachen, dass sie für die Vernunft völlig transcendent seien; 6. so wenig die menschliche Vernunft den Umfang der Macht Gottes ermessen könne, um zu wissen, was Gott könne oder nicht könne, ebenso wenig sei sie zu bestimmen im Stande, was er sei oder nicht sei u. s. w. In allen diesen Argumenten wurde immer nur dasselbe wiederholt, was man schon zu der Voraussetzung machte, von welcher man ausgieng, dass Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben sich völlig incongruent zu einander verhalten, und ebendesswegen da, wo die Vernunft nur einen Widerspruch mit den Gesetzen des Denkens sehen kann, ein solcher Widerspruch an sich nicht vorhanden sein kann. Da die protestantischen Theologen überhaupt in dieser Sache mit der Vernunft so wenig zu thun haben wollten, so erklärt sich hieraus, warum sie Versuchen zur speculativen Begründung des Dogma, wie der von Melanchthon gemachte war, ihren Beifall nicht schenken konnten, und da solche speculative Deductionen in Beziehung auf das Dogma selbst ohnediess nicht leisteten, was sie leisten konnten, so konnte es auch nicht schwer werden, ihre Mängel aufzudecken. Sollte jede der drei Personen ungeachtet des sie trennenden persönlichen Unterschieds gleich absolut sein, so musste auch jede eine Totalität für sich sein, jede der drei Personen musste dieselbe absolute Totalität sein. Die protestantischen Theologen erinnerten daher gegen die Ansicht, nach welcher es sich mit dem Hervorgehen des Sohns vermittelst der Zeugung, und

dem Hervorgehen des Geistes vermittelst der Spiration auf dieselbe Weise verhalten sollte, wie mit dem Process des Erkennens und Wollens, dass dadurch eine mit dem Begriff des Trinitätsverhältnisses streitende Trennung in das göttliche Wesen gebracht werde. Nicht blos der Act des Verstandes werde durch die Zeugung dem Sohn und nicht blos der Act des Willens durch die Spiration dem Geist mitgetheilt, sondern die ganze Actualität des göttlichen Wesens in ihrer Einheit, dieselbe Totalität sei im Sohn wie im Vater und im Geist wie im Vater und Sohn, wesswegen sie nicht so getrennt hervorgehen können, wie jener Unterschied voraussetze. Es kann nur als eine lobenswerthe Consequenz der protestantischen Theologen angesehen werden, dass sie in Folge ihrer Ansicht von der völligen Transcendenz des Dogma von allen vernünftigen Gründen für dasselbe abstrahirten. Will man daher in ihrem Sinn die orthodoxe Trinitätslehre rechtfertigen, so sollte man sich auch auf denselben Standpunkt mit ihnen stellen, und sich nicht nur aller Deductionsversuche enthalten, sondern vor allem als Grundsatz aussprechen, dass der Widerspruch mit der Vernunft hier nichts zu bedeuten habe, vielmehr zur Natur des Dogma selbst gehöre.

Dieses negative Verhältniss zu der Vernunft ist die eine charakteristische Seite der protestantischen Theologie in der Lehre von der Trinität, die andere positive ist, dass sie die kirchliche Lehre mit aller Sorgfalt aus der Schrift nachzuweisen suchten, und mit gewissenhafter Strenge nichts als Bestandtheil derselben gelten lassen wollten, was sie nicht irgendwie aus der Schrift rechtfertigen zu können meinten. Das Falsche war dabei nur, dass sie die vollkommene Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der Schrift geradezu voraussetzten, und in dieser Voraussetzung in der exegetischen Behandlung der das Trinitätsdogma betreffenden Stellen sehr willkürlich verfuhren. Da die Socinianer und Armi-

nianer gerade auf diesem Punkte das System der alten Exegese durch ihre neuen Grundsätze durchbrochen hatten, so hatten die protestantischen Theologen um so mehr Mühe, sich durch so verschiedene und so bedeutend abweichende Erklärungen mit ihrer Behauptung durchzuschlagen; aber sie kamen noch überdiess in ihrer Ansicht von dem Verhältniss dieser Lehre zur Schrift unter sich selbst in Conflict. Von demjenigen, was man jetzt unter den Begriff der biblischen Theologie versteht, hatte man damals noch so wenig eine Ahnung, dass man in einer Lehre, wie die Trinitätslehre war, sogar das alte und neue Testament als ein durchaus mit sich identisches Ganze betrachtete. Man glaubte daher die kirchliche Lehre von der Trinität auch schon aus den Schriften des alten Testaments mit genügender Evidenz nachweisen zu können, und nahm an, dass schon die Väter des alten Bundes den vollen bewussten Glauben an dieses Mysterium gehabt haben. Diess ist es nun aber, was nicht blos von den Socinianern und Arminianern, sondern auch von G. Calixt und dessen Schülern geläugnet wurde. Calixt berief sich theils auf den offen vor Augen liegenden Mangel solcher Stellen des alten Testaments, theils auf ältere Auctoritäten, insbesondere auf Aussprüche Luthers, welchen zufolge das alte Testament dem neuen hierin nicht gleichzustellen ist; die protestantischen Theologen argumentirten aus der Consequenz ihres dogmatischen Systems, das ihnen nicht zu gestatten schien, auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung irgend einen Punkt frei zu lassen, auf welchem die Seligkeit nicht durch den Glauben an die Trinität bedingt wäre. Theile die Kirche des alten Testaments dieselbe Seligkeit mit uns, so müsse als Bedingung derselben auch derselbe Glaube vorausgesetzt werden. Es lasse sich daher nicht denken, dass die Väter des alten Testaments einen andern rechtfertigenden Glauben hatten, als wir, oder dass, was im neuen Testament

ein nothwendiger Glaubensartikel ist, dieselbe Nothwendigkeit nicht auch im alten Testament hatte. Wären die Glaubigen beider Testamente nicht in demselben Glauben an Christus eins, so müssten ja die Fundamentalartikel des Glaubens in Ansehung der Substanz des Glaubens verändert oder vermehrt worden sein, was völlig undenkbar sei. Zwar mussten sie wenigstens soviel zugeben, dass die Lehre von der Trinität in den Schriften des alten Testaments nicht ebenso ausdrücklich und mit demselben Grade der Evidenz enthalten sei, wie in den Schriften des neuen Testaments, wesswegen sie zwischen objectiver und subjectiver oder relativer Evidenz unterschieden. Hiedurch näherten sie sich Calixt und den Theologen seiner Schule, welche dem alten Testament keineswegs alle Elemente der Trinitätslehre absprechen wollten. Das dogmatische Moment der ganzen Frage blieb für die orthodoxen Theologen immer die Behauptung, dass, wenn der volle bewusste Glaube an die Trinität nicht schon unter dem alten Bunde vorausgesetzt werden dürfe, auch von keinem seligmachenden Glauben und keiner Seligkeit unter dem alten Bunde die Rede sein könne. Dadurch war das System dieser Theologie auf eine Höhe gesteigert, auf welcher es sich nicht halten konnte. Man argumentirte aus der Einheit des Glaubens und der Lehre, oder der Identität des alten und neuen Testaments auf dieselbe Weise, wie das katholische Dogma die Einheit der Tradition oder der Kirche zu seiner absoluten Voraussetzung macht, und stellte sich ebendamit auf einen Standpunkt, welcher nur als ein unprotestantischer angesehen werden kann, da er über das protestantische Schriftprincip hinausgeht, und die Schrift nicht aus sich selbst, ihrer unmittelbaren Wahrheit und Evidenz, sondern aus einer über ihr stehenden Voraussetzung erklären will. Und da man sich doch wieder genöthigt sah, zwischen dem objectiven Dasein der Lehre und dem subjectiven Be-

wusstsein derselben zu unterscheiden, behauptete man das objective Dasein einer Lehre, von welcher man zugleich gestehen musste, dass das Bewusstsein derselben noch nicht mit dem Grade der Evidenz vorhanden war, welchen sie erst in der folgenden Zeit erhielt. Hiemit hatte man schon zu viel zugegeben, es lag darin schon das Princip einer successiven Entwicklung, und das System hatte so schon einen Riss in sich, welcher es zu keiner fest in sich geschlossenen Einheit kommen liess [1]).

In der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes folgten die protestantischen Theologen der Lehrweise der römischen Kirche, welche ihnen nicht nur ausdrückliche Zeugnisse der Schrift, wie namentlich die Stelle Joh. 15, 26, sondern auch die Consequenz der Sache selbst für sich zu haben schien. Sie waren von der Wahrheit derselben so sehr überzeugt, dass selbst die in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts von protestantischer Seite gemachten Versuche, die Zustimmung der griechischen Kirche zum augsburgischen Glaubensbekenntniss zu erhalten, nur der Anlass wurden, die alte Streitfrage wegen des heiligen Geistes auf's neue in Bewegung zu bringen. In den Unterhandlungen, welche hierüber zwischen dem württembergischen oder Tübinger Theologen, an deren Spitze J. Andreä stand, und dem griechischen Patriarchen Jeremias zwischen den Jahren 1576 und 1581 stattfanden, wurde der Hauptpunkt wieder hervorgehoben, um welchen es sich in dieser Sache handelte. Die Frage war, ob die absolute Gleichheit des Sohns mit dem Vater auch den Ausgang des Geistes in sich begreife oder nicht. Die Griechen behaupteten das Letztere, weil sie in dem Ausgang des Geistes nur dasselbe Causalitäts-Verhältniss sehen konnten, wie in der Zeugung des Sohns; die Protestanten das

1) Vgl. a. a. O. S. 362 ff.

Erstere, weil sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn, oder die charakteristische Proprietät des Vaters einzig nur in die Zeugung setzen zu müssen glaubten. Auch schien den Griechen in den Hauptstellen, auf welche sich die Protestanten beriefen, die in ihnen bezeugte Sendung des Geistes durch Christus keineswegs vom Ausgang desselben verstanden werden zu müssen, indem sie die Nothwendigkeit nicht zugeben konnten, dass der Sendende auch die Ursache der Subsistenz des Gesendeten sein müsse. Unter den protestantischen Theologen selbst vermisste Reinboth in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in den gewöhnlichen Beweisstellen für die Lehre vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn einen genügenden Beweis für diesen Lehrsatz. So wenig auch ohne Gefahr der Seligkeit geläugnet werden könne, dass der heilige Geist wahrer Gott sei, so zweifelhaft sei doch, ob ein innerlich ewiger Ausgang des heiligen Geistes vom Sohn zur Existenz als ein nothwendiger Glaubensartikel anzusehen sei. Hierüber habe Gott nichts geoffenbart, und was Gott nicht als nothwendig zur Seligkeit geoffenbart, sei auch nicht zur Seligkeit zu wissen nothwendig. So unerheblich die Streitfrage war, so deckte sie doch einen neuen schwachen Punkt des kirchlichen Systems auf. Man konnte die Thatsache nicht läugnen, dass der Lehrsatz vom Ausgang des Geistes wenigstens nicht mit derselben Evidenz, wie die übrigen Sätze der Trinitätslehre, im neuen Testament enthalten sei, somit konnte er auch nicht als gleich nothwendiger Glaubensartikel gelten. Man sah also hier wieder, wie es mit dem Dogma im Ganzen stand. Aus dem so eng geschlossenen Ganzen wurde gleichwohl ein Stück nach dem andern herausgenommen. Diess war der Auflösungsprocess, welcher schon in unsrer Periode seinen Anfang nahm.

Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Diese Lehre konnte für die protestantische Dogmatik kein näheres Interesse haben, sie konnte sie nur des systematischen Zusammenhangs wegen nicht übergehen. Soweit sie nicht blos exegetisch behandelt wurde, nach den bekannten Grundsätzen der damaligen Exegese, ist der wichtigste Begriff, auf welchen sich die hieher gehörenden Fragen beziehen, der *concursus* Gottes. Die protestantischen Theologen verstehen unter dem *concursus*, wie sie denselben definiren, nicht blos eine zur Erhaltung der Thätigkeit der Creaturen einwirkende Thätigkeit Gottes, sondern ein so unmittelbares Ineinandersein der Thätigkeit Gottes und der Thätigkeit der Creatur, dass dieselbe Wirkung weder von Gott allein, noch von der Creatur allein, auch nicht theilweise von Gott und theilweise von der Creatur, sondern als eine und dieselbe, in ihrer Totalität, zugleich von Gott und der Creatur hervorgebracht wird, von Gott als der allgemeinen und ersten, von der Creatur als der particulären und zweiten Ursache. Diesen Begriff des *concursus* begründen die protestantischen Theologen durch den Begriff der Ursachen, den Begriff der Wirkung, und den Begriff der Erhaltung, oder, worauf alle diese Argumente immer wieder hinauslaufen, mit Einem Worte, durch die schlechthinige Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, worin von selbst der *concursus* enthalten ist. Da der *concursus*, wie er bestimmt wird, nur als ein allgemeiner, auf alle Thätigkeiten und Wirkungen der *causae secundae* sich erstreckender gedacht werden kann, so entsteht die doppelte Frage, wie er sich zum Bösen und wie er sich zur Freiheit der endlichen Subjecte verhält? In ersterer Beziehung wird, um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, zwischen dem *effectus* und *defectus* unterschieden,

oder zwischen der Handlung an sich und der Form der Handlung, dem *materiale* und *formale* der Handlungen. Die Handlung und Wirkung an sich ist von Gott, nicht aber, was sie Mangelhaftes und Ungeordnetes hat: dieses Negative ist nicht Gott, sondern der *causa secunda* zuzuschreiben. Damit also Gott nicht positiv zum Bösen mitwirkt, wird das Böse blos negativ genommen, als *defectus,* als Mangel, das Böse besteht demnach blos darin, dass etwas Gutes nicht da ist. Dadurch ist aber nicht nur, was das Böse positiv ist, nicht erklärt, sondern es ist auch, da das Böse als *defectus* nur daher kommt, dass Gott die Creatur fallen lässt, eben in dieser Zulassung Gott die Ursache des *defectus.* Die Freiheit glauben die protestantischen Theologen dadurch hinlänglich sicher zu stellen, dass sie den Unterschied der freien und der natürlichen Ursachen als einen an sich seienden voraussetzen, und Gott sich zu den einen wie zu den andern accommodiren lassen. Indem Gott überhaupt zu dem einzelnen Wesen sich herablässt, und seine Wirksamkeit keine von der Wirksamkeit der Creaturen getrennte, sondern eine ihnen immanente ist, bleiben die freien Ursachen in ihrer Abhängigkeit vom *concursus* so frei, als sie an sich sind. Dabei wird aber der Freiheitsbegriff nur in demselben Sinn vorausgesetzt, in welchem auch Thomas von Aquino von einer Freiheit spricht. Mit der Ansicht des Thomas von dem Verhältniss des Endlichen und Unendlichen fällt überhaupt diese Lehre vom *concursus* ganz zusammen, die nur ein neuer Beweis dafür ist, wie wenig die protestantischen Theologen, sobald sie nicht blos bei der biblischen Lehre stehen bleiben, sondern den Begriff Gottes und das Verhältniss Gottes zur Welt speculativ zu bestimmen suchen, über den Begriff der Substanz hinwegkommen konnten. Für sich hatte, wie gesagt, diese Lehre kein eigenes dogmatisches Interesse, dass aber, wenn man einmal darauf eingieng, das Verhältniss des Endlichen

und Unendlichen oder Gottes und der Welt gerade so bestimmt wurde, ergab sich aus dem Standpunkt des protestantischen Gottesbewusstseins, wie es durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt wurde. Dieser Zusammenhang wird aus dem folgenden weiter erhellen.

Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

Diese Lehre hat schon eine nähere Beziehung auf das Princip der protestantischen Dogmatik, da es sich in ihr um den Gegensatz zwischen Schrift und Tradition handelt. Als Modificationen der bisherigen Lehre von den Engeln lassen sich folgende Punkte hervorheben:

1. Man gab zwar zu, dass unter den Engeln eine gewisse Ordnung und ein Unterschied stattfinde, wie es ja auch bei den Dämonen so sei, die Hierarchie des Areopagiten Dionysius aber, dessen angebliche Schriften schon nicht mehr für ächt gehalten wurden, wurde als transcendente Phantasie verworfen. Gerh. Loc. VI. de creat. et angelis sect. IX. Quenst. 1. S. 681. Calov T. IV. S. 9.

2. Die Anrufung und Anbetung der Engel, welche die tridentinische Synode Sess. 25 förmlich sanctionirte, wurde als Idololatrie verworfen und der Unterschied, welchen die katholischen Theologen zwischen der Gott allein gebührenden *latria* und der den Engeln zu erweisenden *dulia* machten, nicht anerkannt. Was Luther in den Schmalk. Art. III. gegen die Anrufung der Heiligen sagt, dass sie zu den Missbräuchen und Irrthümern des Antichrists gehören, mit dem ersten Hauptartikel streite, die Anerkennung Christi aufhebe, nicht geboten sei, sich weder auf ein *consilium,* noch ein *exemplum,* noch ein *testimonium* der Schrift stütze, gilt auch gegen die Verehrung der Engel. Die protestantischen Theologen führten diese Gründe weiter aus, wie z. B. Quenst. S. 694 f.:

1. Die Schrift sage nichts von der Verehrung der Engel. 2. Stellen wie Deut. 6, 13. Matth. 4, 10. 6, 9 seien dagegen. 3. Sie streite mit den Eigenschaften der Engel, die nicht allwissend, allmächtig u. s. w. seien, sondern Diener Gottes. 4. Die älteste Kirche habe nichts davon gewusst.

3. Die Idee von Schutzengeln wurde nicht mehr angenommen, weil aus der Schrift zu schliessen sei, dass jeder Glaubige nicht blos von Einem Engel, sondern von mehreren beschützt werde.

Was die Dämonologie betrifft, so begnügen sich die protestantischen Theologen, die Ursache des Falls in den von Gott abfallenden Willen oder das Princip der Freiheit zu setzen, doch reden sie, um die Sünde des Teufels näher zu bestimmen, auch von seinem Hochmuth, als dem wahrscheinlichen Motiv seines Falls. Wichtiger als die Erklärung des Falls ist ihnen die Beschreibung der Folgen des Falles für den Teufel und die Art und Weise seiner Wirksamkeit. Zu den Wirkungen der Macht des Teufels rechnete man besonders die sowohl geistige als körperliche Besitznahme der Menschen. Die erstere dachte man sich als eine nähere Gegenwart der Substanz des Teufels bei der Seele des Gottlosen und als eine auf sie einwirkende Macht, die letztere als eine substanzielle Einwohnung in einem menschlichen Körper. Der Erste, welcher diesem damals so allgemein herrschenden Glauben an die Macht des Teufels mit Nachdruck entgegentrat, war Balthasar Bekker, ein Prediger in der Nähe von Franeker. Seine berühmte, in dieser Hinsicht Epoche machende Schrift: „die bezauberte Welt“, zwischen 1690—92, war zunächst gegen die bekannten Volksvorstellungen jener Zeit gerichtet, diese hiengen aber mit den Lehren der Theologen so eng zusammen, dass sich auch diese bei der Sache betheiligt sahen, und daher nicht ruhten, bis Bekker, da er nicht widerrufen

wollte, seines Amtes entsetzt war. Bekker war ein Anhänger der cartesianischen Philosophie, deren Principien über das Verhältniss von Geist und Körper er auf den Gegenstand seiner Untersuchung anwandte. Seine Hauptsätze waren: Geister können ohne Körper nicht auf Körper wirken. Es gibt überhaupt keine unmittelbare Einwirkung eines Dinges auf ein anderes; Gott ist die einzige Ursache der Verbindung der Wirksamkeit zweier Dinge, besonders der Seele und des Körpers. Hieraus würde also folgen, dass Gott selbst die Absichten der bösen Geister befördert, da sie ohne Gott auf nichts einwirken können. Wichtiger jedoch als dieses Philosophische ist, wie er den Glauben an die Macht des Teufels aus der Schrift selbst bestritt. Er erinnerte nicht nur, was für seinen Zweck sehr treffend war, daran, dass ja der Teufel nach der Schrift selbst mit Ketten der Finsterniss gebunden sei, somit auch nicht auf die Welt einwirken könne, sondern suchte auch zu zeigen, dass der Teufel desswegen gar nicht sei, wofür man ihn gewöhnlich halte, weil so vieles in der Schrift, was man eigentlich nehme, nur uneigentlich zu nehmen sei, oder, wie er sich ausdrückte, als verblümte Rede. So verstand er die Versuchungsgeschichte nur von einer Wechselung gefährlicher Gedanken, die dämonischen Besitzungen von Krankheiten, welche das Gehirn verwirrten, wobei man die Krankheit mit dem Dämon, welchem man sie zuschrieb, indentificirt und Jesus nach den Vorstellungen des Volks sich gerichtet habe. Was die Schrift sonst vom Teufel sage, könne man von bösen Menschen verstehen. Es habe demnach mit dem Teufel nicht so gross zu bedeuten, als man wohl meine, man solle den Menschen nur in sein Gewissen gehen lassen, so werde er hier den wahren Anfang, den Brunnen und die Quelle seiner Qual und Plagen sehen, und statt des Teufels um so mehr Gott fürchten lernen. Auch für die Lehre von den Engeln überhaupt wurde die

Schrift Bekkers dadurch wichtig, dass in ihr zuerst die Ansicht ausgesprochen wurde, es sei gar nicht die Absicht der Schrift, uns über Engel und Dämonen eine dogmatische Belehrung zu geben, sondern sie rede nur gelegentlich davon und nur in Beziehung auf uns. Gott wolle uns nicht über die Engel, sondern über uns selbst belehren, wie ja überhaupt die Schrift nicht dazu verordnet sei, uns natürliche Dinge zu lehren, so wie sie an sich selber seien (Ontologie, Metaphysik), sondern sie zur Ehre Gottes und zur Seligkeit des Menschen zu betrachten.

Die Lehre von der Sünde und der Gnade.

Hiemit betreten wir nun erst das eigentliche Gebiet des protestantischen Dogma. Die *loci de peccato* und *de gratia* sind es, von welchen, wie Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner *loci theol.* sagt, allein die *cognitio Christi pendet.* Wie diess seinen Grund in dem ganzen Wesen der Reformation und des Protestantismus hat, ist schon gezeigt worden. In Ansehung der Form des Dogma näherte man sich jetzt dem augustinischen Lehrbegriff in demselben Verhältniss wieder, in welchem in dem Dogma der katholischen Kirche der Pelagianismus durchaus vorherrschend geworden war. Dieses Zurückgehen auf Augustin hat seinen Grund darin, dass der Protestantismus im Allgemeinen dieselbe Vertiefung des christlichen Bewusstseins in sich selbst ist, wie der Augustinismus. Um die Auctorität Augustins als solche war es dabei keineswegs zu thun, wesswegen es auch ganz zufällig ist, wie weit der protestantische Lehrbegriff im Einzelnen mit dem augustinischen zusammentrifft.

Wir halten uns hier nur an die wesentlichen Bestimmungen des protestantischen Lehrbegriffs und heben daher aus der Lehre von der Natur des Menschen überhaupt nur

die Frage über das göttliche Ebenbild hervor, da diese die nächste Beziehung zu der Lehre von der Erbsünde hat.

Das Ebenbild Gottes setzte man seinem Hauptbegriff nach in die *justitia originalis*, dabei trat aber sogleich zwischen dem katholischen und protestantischen Lehrbegriff die wichtige Differenz ein, dass, während der erstere die *justitia originalis* nur als ein zu der Natur des Menschen äusserlich hinzukommendes übernatürliches Geschenk betrachtet, der letztere sie in die Natur des Menschen selbst setzt, als eine ihr immanente wesentliche Bestimmung. Als *dona supernaturalia* bezeichnet ausdrücklich der römische Katechismus I. 2, 19 die zur *justitia originalis* gehörenden Vorzüge des Menschen; *virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae ac superadditae.* Den bestimmtesten Gegensatz dazu bildet, was Luther selbst In Gen. c. 3 sagt: *justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum* u. s. w. In demselben Sinne ist zu verstehen, was die Apol. der augsb. Conf. S. 53 sagt: *Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem — aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.* Diess bezeuge die Schrift, wenn sie vom Menschen sage, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen. *Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, h. e. homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei* u. s. w. — *propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis?* Es erhellt von selbst, welches Moment diese Differenz hat; verlor der Mensch durch den Sündenfall nur was nicht einmal zu seiner Natur selbst gehört, so blieb seine Natur auch nach dem Fall an sich dieselbe, wie sie vor

dem Fall war, man konnte daher den jetzigen Zustand des Menschen nicht als einen wesentlich verschlimmerten und sündhaften betrachten. Es fehlt daher dem katholischen Lehrbegriff das tiefere Bewusstsein der Sünde, von welchem der protestantische durchdrungen ist; wo der protestantische die Macht und Wirkung der Sünde sieht, sieht der katholische nur das reine natürliche Sein, er hat ebendesswegen, weil ihm das tiefere Bewusstsein der Sünde fehlt, eine zu gute Meinung von der Natur des Menschen; auf der andern Seite aber hat er auch wieder eine geringere Vorstellung von ihr, als der protestantische. Denn so tief auch der protestantische den Menschen fallen lässt, so gehörte doch alles, was der Mensch verloren hat, zur Natur des Menschen selbst. An sich ist also der Mensch ganz dazu fähig, in einem so adäquaten Verhältniss zu Gott zu stehen, dass er Gott vollkommen erkennt, und durch sein Thun dem Willen Gottes ganz entspricht, der lebendige Reflex des göttlichen Wesens ist. So spricht sich in der protestantischen Lehre von der *justitia originalis* die Absolutheit des protestantischen Selbstbewusstseins ebenso aus, wie in der Lehre von der Erbsünde das dem Protestantismus eigene tiefe Bewusstsein der Sünde, während dem Katholicismus das Eine wie das Andere mangelt. Die protestantischen Theologen entwickelten den Begriff des göttlichen Ebenbilds oder der *justitia originalis* noch weiter durch Bestimmungen, welche das Transcendente der ganzen Vorstellung von diesem Zustand, sofern er wirklich existirt haben soll, und nicht als die Idee der menschlichen Natur genommen wird, nur um so auffallender machten [1]).

Die Socinianer und Arminianer dagegen hatten das Interesse, dieses Transcendente zu beseitigen, und die *justitia*

---

1) Vgl. des Verf. Schrift: Der Gegensatz des Kath. und Prot. 2. A. S. 100 ff.

originalis nicht in dem positiven Sinne zu nehmen, welchen die Protestanten und Katholiken mit derselben verbanden. F. Socinus läugnet daher geradezu die Realität der *justitia originalis,* wenn er Prael. theol. c. 3 den Schluss zieht aus der Beschreibung des ursprünglichen Zustandes des Menschen: ***Adamum etiam antequam mandatum illud Dei transgrederetur, revera justum non fuisse, cum nec impeccabilis esset, nec ullam peccandi occasionem habuisset, vel certe justum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccatis abstinuisse.*** Um den Begriff des göttlichen Ebenbilds der transcendenten Region, in welche ihn die Protestanten und Katholiken versetzten, zu entrücken, und ihn so zu bestimmen, wie er nach der Wirklichkeit der menschlichen Natur gedacht werden kann, machten die Socinianer zur Hauptsache, was den Protestanten und Katholiken nur eine Nebenbestimmung war, die Herrschaft des Menschen über die Thiere und die äussere Natur. Sie gaben so dem Bilde Gottes mehr nur eine äussere Beziehung, was gleichfalls mit ihrem Begriff von der Erbsünde zusammenhängt, da sie, wie die Katholiken, das gleiche Interesse hatten, von der Natur des Menschen durch den Sündenfall nichts hinwegkommen zu lassen, was wesentlich zu ihr gehört.

Indem wir nun hievon auf die Lehre von der Sünde und Gnade selbst übergehen, können wir das ganze Gebiet derselben so eintheilen: es fragt sich 1. wie der Gegensatz zwischen dem Protestantismus und Katholicismus zuerst hervortrat und sich fixirte, 2. was in der protestantisch-lutherischen Kirche hierüber weiter verhandelt wurde, 3. wie sich der reformirte Lehrbegriff zum lutherischen verhält, und 4. was die Socinianer und Arminianer hierüber lehrten.

1. Der ursprüngliche Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus.

Der durch das Reformationsprincip bestimmte Charakter

des Protestantismus besteht darin, dass sein religiöses Bewusstsein wesentlich das Bewusstsein der Sünde und das Gefühl der Heilsbedürftigkeit ist. Das Subject sieht sich, was eben der Begriff der Sünde ist, in einem rein negativen Verhältniss zu Gott, es kann nur von dem negativen Bewusstsein seiner Endlichkeit und Abhängigkeit durchdrungen sein. Es ist für sich selbst nichts, muss sich in sich selbst negieren, alles Positive, alle Realität des Seins kann daher nur auf die Seite der absoluten göttlichen Causalität fallen. Der stärkste Ausdruck für die mit der Sünde gesetzte Negativität des menschlichen Wesens ist die völlige Unfreiheit des Subjects, wie sie von den Reformatoren gleich anfangs im frischen Bewusstsein ihres reformatorischen Princips einstimmig behauptet worden ist. Selbst Melanchthon, so sehr er später seine Ansicht änderte, hat diese Lehre in der ersten Ausgabe seiner Loci in ihrer ganzen Härte vorgetragen. Es gibt, behauptete er, keine Freiheit des Willens, sondern nur eine göttlich prädestinirte Nothwendigkeit, weil der Mensch nach der jetzigen Beschaffenheit seiner Natur kein inneres Vermögen der Selbstbestimmung zum Guten hat, und die Zufälligkeit seines äussern Handelns den Namen der Willensfreiheit nicht verdient.

So fasste man, indem das Grundbewusstsein des Protestanten das Bewusstsein des Unvermögens zum Guten war, die Hauptfrage, um welche es sich handelte, in der Frage über das *liberum arbitrium* auf. Dass der Mangel desselben eine Folge des Sündenfalls war, war eigentlich nur eine Nebenbestimmung, welche man damit verband; man gieng auf die Ursache dieses Mangels zurück, um dem Bewusstsein desselben seine bestimmte dogmatische Form zu geben. Wie sehr der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus in seinem ersten Entstehen seinen Ausgangspunkt in der Frage über das *liberum arbitrium* hatte, ist am besten aus

dem Streit, welchen Erasmus mit Luther hierüber hatte, zu ersehen. Als Erasmus, vielfach dazu aufgefordert, sich endlich entschloss, als Gegner Luthers öffentlich aufzutreten, glaubte er die Lehre der Reformatoren, wie sie schon damals in ihrem innern Zusammenhang sich entwickelt hatte, in keinem andern wichtigern Punkte mit besserem Erfolg angreifen zu können, als in der Frage über das *liberum arbitrium*. So schrieb Erasmus seine Schrift *de libero arbitrio* διατριβή *s. collatio Desid. Erasmi, Roterod. 1524*, in welcher er, um Luthers Lehre in ihrer ganzen Härte erscheinen zu lassen, folgende drei Meinungen unterschied: 1. Die Meinung derer, die sich von Pelagius soweit als möglich dadurch entfernen, dass sie das Meiste der Gnade, dem freien Willen aber nichts beilegen, ohne jedoch denselben völlig aufzuheben; sie sagen nur, der Mensch könne ohne die Gnade nichts wollen und thun; 2. die Meinung derer, die behaupten, der freie Wille habe nur ein Vermögen zum Bösen, die Gnade allein wirke in uns das Gute, nicht durch oder mit, sondern in dem freien Willen; 3. die am härtesten lautende Meinung derer, die sagen, der freie Wille sei gar nichts, habe gar keine Kraft, und er habe auch nie ein Vermögen gehabt, weder bei den Engeln, noch bei Adam, noch bei uns, sowohl vor als nach erlangter Gnade, sondern Gott wirke sowohl das Böse, als das Gute in uns, und alles geschehe aus absoluter Nothwendigkeit. Diese dritte Meinung schrieb Erasmus Luther zu, die erste führte er als seine eigene noch pelagianischer aus, als sie in der These lautete.

In seiner Gegenschrift vom Jahr 1525 *de servo arbitrio* trug Luther kein Bedenken, eben diese Lehre so hart und schroff als möglich darzulegen. Der Mensch hat so wenig ein *liberum arbitrium*, dass er ein blosses Instrument in der Hand Gottes ist. Gegen die Urheberschaft des Bösen wird Gott nur so gerechtfertigt, dass das *vitium in instrumentis est, quae*

otiosa Deus esse non sinit; mala fiunt, movente ipso Deo, non aliter, quam si faber securi serrata et dentata male secaret. — Ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur. Wer hat aber die *mala instrumenta* zu dem gemacht, was sie sind, wenn der Mensch für sich selbst nichts vermag, wenn die göttliche Causalität die allein wirkende ist? Ebenso willkürlich ist die Unterscheidung, welche Luther aus Rücksicht auf die Schriftstellen, in welchen der Wille Gottes die Menschen zu beseligen als ein allgemeiner ausgesprochen ist, zwischen einem verborgenen und geoffenbarten Willen Gottes machte, indem er, obgleich Gott in seinem verborgenen Willen nur nicht wollen kann, was er nach seinem geoffenbarten will, somit sich selbst widerspricht, gleichwohl verlangte, man solle sich nur an den geoffenbarten halten. In dem zwischen Erasmus und Luther sehr energisch geführten Streit (Erasmus liess im Jahr 1526 auf seine Schrift auch noch einen *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Lutheri* folgen) sprach sich das pelagianische Interesse des Katholicismus und das augustinische des Protestantismus sehr entschieden aus; indem aber der Gegensatz ganz in die Frage über das *liberum arbitrium* gestellt war, wurde er sogleich zu einer Spitze fortgeführt, in welcher man das praktische Interesse der Reformation, das ihn hervorgerufen hatte, ganz zu vergessen schien. Die Symbole dagegen, in welchen diese Lehre ein Hauptpunkt sein musste, hielten sich nur an das, worauf es zunächst ankam, dass der natürliche Zustand des Menschen ein sündhafter sei, weil der Mensch in seiner Beziehung zu Gott nicht so ist, wie er sein soll, oder, dass das *vitium originis*, wie die A. C. sagt, *vere peccatum* sei, *damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur*, was die Apologie weiter entwickelte und so bestimmte, der Mangel der *justitia originalis* und die *concupiscentia* sei Strafe und Sünde, nicht blos eine *servitus sive*

conditio mortalitatis, quam propagati ex Adam sustineant sine aliquo proprio vitio, propter alienam culpam, also nicht blos etwas, was den Menschen nicht wesentlich angehe, als etwas für ihn fremdes und ausserwesentliches, sondern eine mangelhafte und sündhafte Beschaffenheit seiner Natur, als deren eigentliches Subject er anzusehen sei. In Betreff des *liberum arbitrium* wird nun die Einschränkung gemacht, es sei dem Menschen nicht ganz abzusprechen, die *humana voluntas* habe *aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas, sed non habet vim sine spiritu s. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis.* In welchem Sinne beides zugleich vom Menschen gesagt werden kann, dass er das *liberum arbitrium* sowohl hat als nicht hat, ob das *liberum arbitrium* seinem Begriff nach ein so in sich getheiltes sein kann, dass es sich zur *justitia civilis* zwar positiv, zur *justitia spiritualis* aber nur negativ verhält, ob nicht, wenn der Natur des Menschen doch wenigstens die Receptivität für die *justitia spiritualis* nicht abgesprochen werden kann, diese Receptivität auch wieder als Spontaneität zu nehmen ist, somit als ein zur Natur des Menschen selbst gehörendes Vermögen der *justitia spiritualis*, kann hier nicht weiter untersucht werden.

Das katholische Dogma, wie es auf der tridentinischen Synode fixirt wurde, hielt gegen die protestantische Lehre besonders fest, dass das *liberum arbitrium* nicht blos als etwas rein passives und lebloses gedacht werden dürfe, dass es sich zur Wirksamkeit der göttlichen Gnade cooperirend verhalte, zur Erlangung der Gnade der Rechtfertigung sich selbst disponire und vorbereite. Der Pelagianismus des katholischen Lehrbegriffs spricht sich hier in dem Interesse aus, dem *liberum arbitrium* eine Selbstthätigkeit zuzuschreiben, die ihm der protestantische nicht zugestehen kann; wenn aber doch auch der letztere das *liberum arbitrium* in seiner Be-

ziehung zur *justitia spiritualis* nicht auf den Nullpunkt herabsetzen kann, so scheint sich der Gegensatz auszugleichen, und nur zum Unterschied eines Plus und Minus zu werden. Allein der Gegensatz liegt gleichwohl tiefer. Der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus ist auf den Gegensatz zwischen Natur und Geist zurückzuführen. Nach dem Protestantismus gibt es nichts Natürliches, was nicht seiner Unmittelbarkeit enthoben und durch das Princip des Geistes bestimmt werden müsste; nach dem Katholicismus ist das natürliche Sein für sich schon so wie es sein soll, seinem Begriff gemäss. Der Gegensatz zwischen Natur und Geist wird vom Katholicismus ganz anders aufgefasst, als vom Protestantismus, nur relativ, nicht vom Standpunkt der absoluten Idee aus. Wie derselbe Gegensatz als der Gegensatz des Pelagianismus und Augustinismus die divergirende Richtung der beiden Lehrbegriffe bestimmte, ist besonders aus dem Widerspruch zu sehen, welchen der Jansenismus in der katholischen Kirche fand. Der Jansenismus ist in dogmatischer Hinsicht der von dem Bischof Cornelius Jansen in der Schrift vom Jahr 1640 *Augustinus* gemachte Versuch, die Lehre der katholischen Kirche über die Sünde und Gnade auf die Principien des augustinischen Systems zurückzuführen, d. h. es in Ansehung dieser Dogmen nach denselben Principien zu reformiren, nach welchen der Protestantismus eine Reform des alten Systems war. Ein protestantisches Element dieser Art konnte jedoch der Katholicismus nicht in sich ertragen. Die Jesuiten, die auch in dogmatischer Hinsicht die Gegner der Jansenisten waren, trieb nun der Gegensatz um so mehr, dem Pelagianismus des katholischen Dogma freien Lauf zu lassen. Auch schon die *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* des Jesuiten Ludwig Molina (im Jahr 1588), nach welchem die Jesuiten selbst Molinisten genannt wurden, hatte eine pelagianische Sentenz.

2. Die Verhandlungen in der protestantisch-lutherischen Kirche über die Lehre von der Sünde und Gnade knüpfen sich ganz an die schon bemerkte Milderung der ursprünglichen Lehrweise an, zu welcher Melanchthon schon in der augsburgischen Confession und der Apologie derselben einlenkte. Sollte anfangs das *liberum arbitrium* gar nichts gelten, so sollte es jetzt wenigstens in der Sphäre der *justitia civilis* seine Bedeutung haben. Noch mehr räumte er demselben in der zweiten Hauptausgabe seiner Loci vom Jahr 1535 ein. Mit Unrecht entziehe man dem Willen des Menschen die Freiheit aus dem Grunde, weil alles nach dem Beschluss Gottes geschehen soll, so hebe man das Zufällige, die *contingentia*, überhaupt auf. Es sei der thörichte Irrthum der Manichäer, dem Willen selbst bei der Unterstützung des heiligen Geistes keine Thätigkeit zuzuschreiben, wie wenn kein Unterschied wäre zwischen dem Willen und einer leblosen Bildsäule. Bei der Bekehrung des Menschen concurriren drei Ursachen: das Wort, der heilige Geist, und die *voluntas hominis, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae.* Diess blieb seitdem die Lehrweise Melanchthons, gegen welche auch Luther kein Bedenken gehabt haben kann, da er sich nie gegen sie erklärte und auch der von Melanchthon in die augsburgische Confession und Apologie aufgenommenen Ansicht vom *liberum arbitrium* nicht widersprach. Als aber Pfeffinger, Prediger in Leipzig, dieselbe Theorie in einer academischen Schrift: *Propositiones de libero arbitrio* im Jahr 1555 vortrug, nahm man daran Anstoss, und Nicl. Amsdorf und Matthias Flacius traten auch in dieser Beziehung als die Häupter einer streng lutherischen Partei auf, welche sich der zu freien Richtung Melanchthons und seiner Schüler widersetzte. Sie liessen gegen Pfeffingers Propositionen mehrere Widerlegungsschriften erscheinen. Amsdorf beschuldigte Pfeffinger zu lehren: der Mensch könne sich aus natürlichen

Kräften seines freien Willens zur Gnade anschicken und bereiten, dass ihm der heilige Geist gegeben werde. Seine Lehre war aber nach seinen Propositionen und nach der Antwort, die er auf Amsdorf's Schrift im Jahr 1558 herausgab, nur diese: der Wille des Menschen dürfe zwar dem heiligen Geist nicht widerstreben, der heilige Geist müsse aber dem Willen des Menschen zuvorkommen und denselben anregen. Die Hauptrolle des Streits übernahm Flacius, der heftigste Polemiker seiner Zeit, welcher damals, wie es scheint, hauptsächlich in der Absicht nach Jena berufen worden war, um im Interesse der sächsischen Herzoge gegenüber dem kurfürstlich-sächsischen Hause die neugestiftete Universität Jena zum Hauptsitz der unverfälschten evangelischen Lehre und zum Mittelpunkt der lutherischen Orthodoxie zu machen. Darum wurden nun die Leipziger und Wittenberger Theologen aus der Schule Melanchthons und Melanchthon selbst angegriffen, und des *Flacius Refutatio propositionum Pfeffing.* vom Jahr 1558 war nicht sowohl gegen Pfeffinger, als gegen Melanchthon gerichtet. Auf des Flacius Rath geschah es auch, dass die sächsischen Herzoge zur Verdammung aller der lutherischen Lehre beigemischten Irrthümer und zur förmlichen Protestation gegen sie eine eigene Schrift erscheinen zu lassen beschlossen, welche zugleich als Symbol für alle Kirchen ihres Landes gelten sollte. Die Sache nahm nun aber eine eigene Wendung. Aus Ursachen, die nicht näher bekannt sind, wurde die Confutationsschrift, ohne dass Flacius an ihr Antheil hatte, abgefasst, und seine Collegen in Jena, Schnepf und V. Strigel, welche mit dem Pastor Hugel in Jena den Entwurf der Schrift ausarbeiteten, liessen den Synergismus der melanchthon'schen Schule, auf welchen es von Anfang an hauptsächlich abgesehen war, unverdammt. Flacius, welcher sich darüber sogleich sehr stark vernehmen liess, setzte es zwar auf der Versammlung zu Weimar, auf welcher

der Entwurf der Confutationsschrift geprüft wurde, durch, dass man die Verdammung des Synergismus noch aufnahm, Strigel aber, der auf keine Weise zu bewegen war, seine Zustimmung dazu zu geben, trat nun bei jeder Gelegenheit als der entschiedenste Gegner des Flacius auf. Es kam sogar so weit, dass, da der Hof auf die Annahme der Confutationsschrift drang, Strigel mit dem Pastor Hugel durch Soldaten auf die Festung Grimmenstein bei Gotha abgeführt wurden. Flacius und die Theologen seiner Partei, Musäus, Wigand, Judex, machten sich jedoch in kurzer Zeit durch ihre Anmassungen und ihr inquisitorisches Verfahren zur Einführung der Confutationsschrift so verhasst, dass sie im Jahr 1561 sämmtlich ihre Entlassung erhielten und Flacius selbst die Flucht ergriff. Auch damit aber war die Ruhe noch nicht hergestellt. Die fortgejagten Theologen liessen zu viele Anhänger zurück, die mit dem ketzerischen Strigel nichts zu thun haben wollten. Um sie zurechtzuweisen, sollte eine von Strigel aufgesetzte Declaration von auswärtigen Theologen, gegen deren Orthodoxie nichts eingewendet werden könne, geprüft werden. Man berief für diesen Zweck württembergische Theologen. Der beliebte Friedensmittler J. Andreä, der hiesige Kanzler, kam mit dem Abt von Adelberg, Christoph Binder, im Mai des Jahres 1562 nach Weimar. Hier hielten sie eine Unterredung mit Strigel und erklärten die Declaration seiner Lehre für völlig orthodox, wobei freilich nicht ganz klar ist, wie sie als strenge Anhänger des augustinisch-lutherischen Lehrbegriffs mit Strigels Synergismus so ganz einverstanden sein konnten. Planck [1]) meint daher, sie haben nicht ganz ehrlich dabei gehandelt. Um so weniger kann man sich wundern, dass die sächsischen Prediger sich weigerten, die ihnen bei einer allgemeinen Kirchenvisitation vorgelegte Strigel'sche

1) Gesch. des prot. Lehrb. Bd. 4. S. 712 f.

Declaration anzunehmen. Strigel sollte widerrufen und Kirchenbusse thun. Die fortdauernde Gährung wurde nur dadurch beschwichtigt, dass mehr als dreissig sächsische Geistliche aus dem Lande gejagt wurden.

Worin der Synergismus der melanchthonischen Schule, zu welcher Strigel gehört, besteht, geht schon aus dem Bisherigen im Allgemeinen hervor, es sind aber noch die bestimmteren Sätze, in welchen ihn Strigel aufstellte, hervorzuheben. Er behauptete

1. der Mensch habe durch den Sündenfall das Vermögen, etwas geistlich und wahrhaft Gutes zu wollen, zu denken und auszurichten, völlig verloren, so dass er seine Besserung nicht einmal selbst anfangen kann, sondern der erste Entschluss dazu immer allein der Einwirkung Gottes auf seinen Willen zugeschrieben werden muss. Aber

2. wenn er auch keine Kraft hat, sich selbst zum Guten zu bestimmen, so hat doch sein Wille keineswegs das Eigenthümliche seiner Wirkungsart verloren, er hat noch den *modus agendi,* der wesentlich verschieden ist von der *actio naturalis* der übrigen Geschöpfe. Es ist keine völlige Vernichtung des freien Willens, sondern die Substanz des Willens ist auch in den gefallenen Menschen zurückgeblieben, daher hat der Wille noch den *modus agendi, secundum quem libera est voluntas a coactione,* oder er hat zwar die *efficacia* verloren, aber die *aptitudo* und *capacitas* ist ihm geblieben, d. h. er ist zwar an sich frei, aber nicht wirklich frei.

Dieser sogenannte Synergismus, wie er wegen derselben *causae concurrentes* heisst, welche schon Melanchthon unterschied, ist vom Semipelagianismus, welchem er am nächsten steht, wesentlich dadurch verschieden, dass er nicht, wie dieser, den Anfang der Besserung geradezu dem Menschen selbst zuschreibt. Der Synergismus nimmt bei der Synergia, auf welcher er besteht, nur das Minimum der menschlichen

Thätigkeit als Antheil des Willens bei dem Anfang der Besserung an. Der Wille des natürlichen Menschen ist so gebunden und gelähmt, dass von einer eigentlichen Mitwirkung desselben nicht die Rede sein kann, sondern jeder Mitwirkung und Thätigkeit des Menschen eine Wirkung Gottes vorangehen muss. Auf dem Colloquium zu Weimar erläuterte Strigel seinen Synergismus so: Es sei gerade so, als wenn er in einer Zeche sässe bei einem reichen Mann, und der Reiche gäbe einen Thaler und er einen Heller, und er rühmte sich darnach, er habe mit dem Reichen gezecht und bezahlt. ***Talis est synergia.*** Wenn Strigel auch sagte, er schreibe die Synergia nur dem ***homo renatus*** und nicht dem ***homo non renatus*** zu, so kann unter dem ***homo renatus*** nur der erst im Werke der Wiedergeburt begriffene Mensch verstanden werden, sonst wäre hierin kein Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern, wenigstens kein strenger.

Die Gegner Strigels behaupteten:

1. der Mensch verhalte sich bei dem Werke der Bekehrung rein passiv, oder, wie sie sich ausdrückten, wie ein todter Klotz, ja nicht blos rein passiv sei der Wille, sondern sogar stets widerstrebend und reagirend. Ehe der Mensch bekehrt werden könne, müsse vor allem von der Gnade der nothwendige und unvermeidliche Widerstand des Willens gebrochen und überwunden werden. Der Mensch habe also in seinem natürlichen Zustand nicht einmal die ***libertas a coactione*** [1]). Consequent war es daher, dass

1) Zur Widerlegung der melanchthonischen Lehre von den *tres causae concurrentes* sagte J. Andreä: Wenn ein Mensch solle bekehrt werden, so müssen allerdings drei Dinge, nemlich der heilige Geist, das Wort Gottes und der menschliche Wille in Betracht kommen, aber der letztere doch nur als *subjectum convertendum*, wie jener Dieb, da er nach dem Galgen geführt wurde, zum Volke sagte, sie sollten nicht so sehr eilen, es würde doch nichts daraus, er müsste auch dabei sein. S. Heppe, Gesch. der F. C. 2. S. 79.

2. die Gegner des Synergismus sich auch zu den mit ihrem Begriff von der Erbsünde zusammenhängenden Lehren des augustinischen Systems bekannten. Ohne Bedenken lehrten Amsdorf, Flacius, Musäus, Wigand, Tilemann, Hesshuss, die Mansfeld'schen Prediger, nicht blos das völlige Unvermögen des Menschen zum Guten, sondern auch die augustinische Prädestination.

Erinnerte man diese Gegner des Synergismus daran, es sei doch der Vernunft nicht möglich anzunehmen, dass Gott auf den Menschen und auf einen Klotz auf eine und dieselbe Weise wirke, es müsse doch der Natur der Sache nach ein Unterschied sein, so wiesen sie diess mit der Erwiederung zurück, eben diess sei das Schlimmste, dass man die Vernunft in solchen Dingen etwas gelten lassen wolle. ***Disputas***, rief Flacius zu Weimar seinen Gegnern zu, ***ex philosophia, cui locus in rebus religionis esse non debet. Observemus legem Lutheri: taceat mulier in ecclesia.*** Eine solche Protestation gegen alles vernünftige Denken in Sachen der Religion und in der Theologie hielt diese Partei für das ächte Lutherthum, und Aussprüche Luthers, welche keineswegs in solcher Allgemeinheit genommen werden konnten, sollten als höchste Auctorität gelten.

Der Begriff der Erbsünde, welchen die Gegner des Synergismus mehr voraussetzten, als genauer entwickelten, war der streng augustinisch-lutherische. Neu aber war der von Flacius aufgestellte Satz: die Erbsünde sei die Substanz des Menschen selbst. Auf dem Gespräch zu Weimar im Jahr 1560 hatte Strigel, um zu beweisen, dass der verdorbene Mensch doch auch noch Mensch sei, Flacius entgegengehalten: er werde doch nicht läugnen, dass die Erbsünde ein Accidens sei? Darauf antwortete Flacius ohne Bedenken, sie sei kein Accidens, sondern die Substanz des Menschen. Man gieng damals über diese Behauptung hinweg, in der Folge aber, als

er schon aus Jena vertrieben war, im Jahr 1567 nahm Flacius selbst die Sache wieder auf in seiner *Clavis scripturae sacrae, s. de sermone sacrarum literarum.* In den zweiten Theil derselben rückte er eine Abhandlung über die Erbsünde ein, in welcher er seine frühere Behauptung in den grellsten Ausdrücken ausführte [1]). Es war diess von der Vorstellung, welche die streng lutherischen Theologen von dem Wesen der Erbsünde hatten, nichts wesentlich Verschiedenes, aber man entsetzte sich nun doch, die herrschende Lehre gerade auf diesen Ausdruck gebracht zu sehen. Selbst die alten Freunde des Flacius, Wigand, Hesshuss u. A., sagten sich wegen dieses manichäischen Irrthums, wofür sie es mit Recht erklärten, von ihm los, und das traurige Geschick, in welchem Flacius seine letzten Lebensjahre darbend und heimatlos zubrachte, hatte er hauptsächlich auch seiner überspannten Idee zuzuschreiben. Nicht ohne Grund konnte sich Flacius auf Stellen in Luthers Schriften berufen, in welchen auch Luther von der Erbsünde wie von etwas Substanziellem gesprochen hatte. Auch kam es darauf an, wie man den Begriff des Accidens nahm. Die Gegner des Flacius verstanden unter dem Accidens alles, was in einem Subject sein und nicht sein kann, ohne dass das Subject aufgehoben wird, Flacius aber behauptete, es könne auch die Substanz des Subjects so verändert werden, dass nicht blos eine Veränderung *per accidens* angenommen werden könne. Das Verderben der Erbsünde habe

---

1) *Formam substantialem dico non tantum deperiisse homini, sed etiam prorsus in contrarium esse inversam, ita ut cum antea homo, praesertim quod attinet ad animam rationalem, esset viventis Dei viva imago, nunc sit sua essentia in eadem summa et nobilissima parte vera imago Satanae. — Intellectus et voluntas, quae antea erant ita praeclare formatae ut essent vera imago Dei, et plane essentialiter veluti aureae et gemmeae, nunc sunt fraude Satanae adeo prorsus inversae, ut sint vera ac viva imago diaboli, et sint veluti stercoreae aut potius ex gehennali flamma constantes.*

alle, auch die natürlichen und wesentlichen Kräfte des Menschen, so durchdrungen, dass der Mensch in und nach seiner Natur verdorben sei. Der Mensch habe im Zustand der Erbsünde nicht aufgehört, Mensch zu sein, aber er sei ein verdorbener Mensch geworden. Seine formelle Substanz sei durch die Erbsünde verändert, nicht seine materielle. Die Substanz der Erbsünde sei keine eigene, von dem Menschen verschiedene, aus einer eigenen Materie bestehende Substanz, sie sei auch nicht der ganze Mensch, sondern nur die substanzielle Form seines ehmals edleren Theils, d. h. seiner Vernunft und seines Willens, die wesentliche Form, das Bild des verdorbenen Menschen. Die Differenz zwischen Flacius und seinen Gegnern lässt sich am einfachsten so auffassen: seine Gegner unterschieden nur zwischen Substanz und Accidens, er aber unterschied auch noch zwischen Subject und Substanz; so konnte er sagen, die Erbsünde sei die Substanz des Subjects, ohne dass er die Identität des Subjects aufhob. Hielt man sich aber nur an den Unterschied von Substanz und Accidens, so konnte man so gegen ihn argumentiren: wer die Erbsünde für die Substanz des Menschen selbst halte, müsse nothwendig entweder Gott für den Schöpfer der Sünde, oder den Teufel für den Schöpfer des Menschen halten. In den Streitschriften gegen Flacius, wie namentlich in Hesshuss's *Antidoton*, in welchem es gleich im Eingang heisst: ***Ego dubitare cogor, num Illyricus sensu communi sit praeditus; nisi enim prorsus obbrutuisset, qui fieri posset, ut tam stolide argumentaretur?*** gab sich die ganze Rohheit der Polemik jener Zeit kund.

Die Concordienformel wurde durch den Streit mit Flacius veranlasst, die Behauptung, dass die Erbsünde das *essentiale* oder *substantiale* der menschlichen Natur sei, als manichäisch zu verdammen; abgesehen aber davon nahm sie in ihren Begriff von der Erbsünde alles auf, was Flacius und die Theo-

logen seiner Partei hierüber lehrten. Kann man auch nicht sagen, dass der von der Concordienformel aufgestellte und entwickelte Begriff der Erbsünde ein anderer sei, als der der augsburgischen Confession und der Apologie, so wird doch die Bestimmung, dass der Mensch sich nicht blos passiv und negativ zu dem Guten verhalte, sondern geradezu feindselig gegen Gott und seine Gebote gesinnt und geartet sei, auf eine Weise hervorgehoben, welche mit der Lehrweise jener Symbole nicht zusammenstimmt. Aus diesen Bestimmungen ergab sich die Verdammung des Synergismus, welcher hauptsächlich auch zu den Differenzen gehörte, die durch die Formel beigelegt werden sollten, von selbst. In geistlichen und göttlichen Sachen sei der unwiedergeborenen Menschen Verstand, Wille und Herz so ganz und gar zum Guten verdorben und verstorben, dass in des Menschen Natur nach dem Fall, vor der Wiedergeburt, nicht ein Stücklein der geistlichen Kraft übrig geblieben noch vorhanden sei, mit welchem er aus ihm selber sich zur Gnade Gottes bereiten, oder die angebotene Gnade Gottes annehmen, noch derselben von sich selbst fähig sein oder sich dazu appliciren und anschicken könnte.

Auf der Grundlage der in der *Formula Concordiae* enthaltenen Bestimmungen bildeten die folgenden lutherischen Theologen dieselbe Theorie weiter aus, indem sie den augustinischen Begriff, zu welchem sich ja schon die augsburgische Confession bekennt, dass die Erbsünde wahre und wirkliche Sünde sei, weiter entwickelten. Soll die Erbsünde Sünde im eigentlichen Sinne sein, so muss sie auch den Nachkommen Adams ebenso zugerechnet werden können, wie ihm selbst. Die Möglichkeit dieser Zurechnung suchten die Theologen des siebzehnten Jahrhunderts so nachzuweisen, wie z. B. Quenstedt, Theol. did.-pol. I. S. 914: Bei der Sünde des ersten Menschen fand dreierlei statt: 1. *culpa actualis*, 2. *reatus legalis*, 3. *pravitas naturalis*. Alles diess findet auch

bei den Nachkommen statt. 1. Die Theilnahme an der *culpa actualis,* sofern in Adam alle gesündigt haben. Adams Sünde wird uns mit allem Recht zugerechnet, weil er Wurzel und Stamm des ganzen Menschengeschlechts war (vgl. a. a. O. S. 394); 2. die Zurechnung der gesetzlichen Schuld, sofern der erste Mensch als das Haupt stund und fiel, in welchem alle verliehenen Güter und Privilegien entweder erhalten wurden, oder verloren giengen. Adam ist also nicht blos als Stammvater, sondern auch als Repräsentant, als Stellvertreter des ganzen Geschlechts zu betrachten, als das nach der Idee eines Bundes aufgestellte Haupt, was besonders die Föderaltheologie geltend machte; 3. die natürliche Verdorbenheit ist dieselbe, weil sie durch die natürliche Abstammung von dem Stammvater auf seine Nachkommen sich fortpflanzte. Man nahm daher sogar eine doppelte Zurechnung der Sünde Adams an: unmittelbar wurde sie uns zugerechnet, weil wir einmal in Adam selbst existirten, mittelbar wird sie uns jetzt zugerechnet, sofern wir uns im Zustande der Erbsünde befinden. Theologen, welche zwar noch in dem Kreise des alten Systems standen, aber doch nicht mehr so fest, wie die Theologen des siebzehnten Jahrhunderts, nannten diese Theorie ein modernes System, das in den symbolischen Büchern nicht enthalten sei, sie meinten daher, man überschreite die Schranken der Orthodoxie nicht, wenn man das Imputationsdogma mit einer *mica salis* verstehe, wie sich Pfaff in seinen Instit. S. 247 hierüber erklärte. Die Concordienformel drückt sich wenigstens nur so aus, die Sünde Adams werde allen seinen Nachkommen durch ein geheimes und gerechtes Gericht zugerechnet. Unter den lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts selbst war es nur G. Calixt, welcher geradezu läugnete, dass die Erbsünde in uns als *culpa* und *reatus* sei, sie war ihm nur eine *pravitas naturae,* wenn auch nicht ohne Beziehung auf die erste *culpa,* deren unmittelbare

Wirkung sie sei; das *formale* der Erbsünde setzte Calixt in die *privatio originalis justitiae*, diese selbst aber betrachtete er nur als eine ausserordentliche Zugabe zur menschlichen Natur im Zustande ihrer Vollkommenheit, ohne welche der Mensch nicht aufhört zu sein, was er wesentlich ist. Nur sei nach dem Verlust der *justitia originalis* der Verstand für sich schwach, um die Mysterien zu erkennen und zu glauben, und in dem Begehrungsvermögen sei ein ungeordneter heftiger Hang zum sinnlich Angenehmen und Vergänglichen entstanden. Hätte Gott den geschaffenen Menschen in seinem natürlichen Zustand gelassen, so würde sein jetziger Zustand nicht einmal Sünde und Verdorbenheit zu nennen sein, weil er die Verpflichtung, anders zu sein, gar nicht hätte. Vergl. Calixt, *de praecipuis christ. relig. capitibus disput. 15. Disp. 5. de peccato* vom Jahr 1611. Es war diess im Grunde ganz der katholische Begriff der Erbsünde. Ein Schüler Calixts, der Helmstädter Theolog Joh. Latermann, stellte in einer Disputation Thes. 23 den Satz auf, dass die Erbsünde allein keine adäquate Ursache der Verdammung sein könne. Auch wegen dieses allerdings mit der augsburgischen Confession nicht zusammenstimmenden Satzes, welcher pelagianisch, papistisch und zwinglianisch zugleich sei, wurde er von dem Professor der Theologie in Königsberg Mislenta in der Schrift vom Jahr 1647, Verzeichniss der vielfältigen und zwar groben und gefährlichen Irrthümer, welche J. Latermann gelehrt und vertheidigt, sehr heftig angegriffen.

3. Die Lehre der reformirten Kirche und das Verhältniss der lutherischen zu ihr. Den mildesten Begriff von der Erbsünde hatte unter den Reformatoren Zwingli. Er wollte sie, wie er sich in seiner *Fidei ratio ad Carol. V.* erklärte, gar nicht als Sünde im eigentlichen Sinn angesehen wissen, sie sei nur eine Krankheit, ein Bresten und ein Zustand, eine Krankheit, weil wir, wie Adam, aus Selbstliebe

fallen. Als eine von unserem Stammvater auf uns gekommene Krankheit, vermöge welcher wir das Beschwerliche fliehen, das Angenehme suchen und die Selbstliebe in uns herrschen lassen, bezeichnete er sie auch sonst. Jemand um dieses Brests willen schelten, sei so viel, als ob man jemand tadeln wollte, dass er esse und trinke. Eine *conditio* sei sie, weil wir durch sie Knechte geworden und dem Tode anheimgefallen seien; er verglich die Menschen im Zustande der Erbsünde mit Dienstmannen, welche sammt dem Herrn, doch ohne ihre eigene Schuld, zu Kriegsgefangenen gemacht werden. Ohne Bedenken sprach er in seiner *Christ. fidei brevis et clara expositio ad christ. Galliarum regem* von der Seligkeit weiser und tugendhafter Heiden.

Zwingli schildert im Grunde das natürliche Verderben des Menschen ebenso stark wie Luther, sein Standpunkt ist aber ein anderer, da ihm der letzte Grund dieses Verderbens nicht blos der Sündenfall ist, sondern der Rathschluss Gottes, vermöge dessen er den Menschen wissentlich und absichtlich so geschaffen hat, dass sein Fall erfolgte. Die Sündhaftigkeit des Menschen kann daher nicht blos als seine persönliche That und Schuld aufgefasst werden, sondern sie ist in der göttlich gewollten Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet, sie ist nicht die Schuld des Einzelnen, sondern sein Schicksal, sie ist ein natürliches Gebrechen, eine Krankheit, nichts was dem Menschen sittlich zugerechnet werden könnte und ihn verdammlich vor Gott machte. Zwingli verwarf auch den Namen Erbsünde. Seine Äusserungen gaben den deutschen Theologen Anstoss, Luther selbst sprach sich mit Heftigkeit darüber aus. Diess veranlasste Zwingli, in der Schrift *de peccato originali* sich näher darüber zu erklären, er blieb aber dabei, dass sie ein *defectus naturalis*, ein natürlicher Brest sei. Die Ursache desselben liegt in der menschlichen Natur überhaupt, in der Verbindung der Seele mit einem

Leib. Der Mensch gleicht in seinem Leib einem Wasser, das durch Schlamm getrübt ist. Um keine Sünde zu haben, müsste er keinen Leib haben und kein Mensch sein. Mag aber auch das Fleisch noch so störend auf ihn einwirken, so kann doch dadurch unmöglich sein ursprüngliches Wesen aufgehoben sein [1]).

Anders dachte hierüber Calvin. Dieser hält ganz den augustinischen Begriff der Erbsünde fest, deren die menschliche Natur corrumpirende Wirkungen er wie Luther ächt augustinisch beschreibt, aber bei Calvin hängt seine Lehre von der Sünde nicht blos mit der Lehre von der Gnade, sondern vor allem mit der Lehre von der Prädestination so eng zusammen, dass sie nur vom Standpunkt dieser Lehre aus recht begriffen werden kann. Calvin hat die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade dadurch vollendet, dass er die Prädestination nicht blos auf die Gnade, sondern auch auf die Sünde bezog, er geht über Augustin dadurch hinaus, dass er den Menschen nicht blos durch seinen eigenen freien Willen, sondern durch den Willen Gottes, durch göttliche Vorherbestimmung fallen lässt. Es sei nicht ungereimt, sagt Calvin (Inst. chr. rel. 3, 21, 7), zu behaupten, dass Gott den Fall des ersten Menschen und den Ruin seiner Nachkommen in ihm nicht blos vorhergesehen, sondern durch seinen Willen so geordnet habe. Wie es zu seiner Weisheit gehöre, alles Künftige vorher zu wissen, so gehöre es zu seiner Macht, alles zu ordnen und zu bestimmen. Die Unterscheidung zwischen Zulassen und Wollen verwirft Calvin ausdrücklich, weil Gott nichts zulassen könne, was er nicht wolle, das Zulassen also auch ein Wollen sei. Gefallen ist also der erste Mensch aus keinem andern Grunde, als weil Gott *ita expedire censuerat, cur censuerit, nos latet; certum autem est, non aliter censuisse,*

1) Vgl. Zeller, das theol. Syst. Zwingli's. 1853. S. 51 f.

nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. — Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante, aber gleichwohl setzt Calvin hinzu, *suo vitio cadit. — Propria malitia, quam acceperat a Domino puram naturam corrupit. — Tametsi aeterna Dei providentia in eam, cui subjacet, calamitatem conditus est homo, a se ipso tamen ejus materiam, non a Deo sumsit, quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit.* Es sind diess scheinbar sehr widersprechende Bestimmungen, sie lassen sich nur im Begriffe des Bösen, das der Mensch durch den Fall in seine Natur aufnahm, gegen einander ausgleichen. Kann der Fall nur als eine Verschlimmerung der ursprünglich von Gott gut und rein geschaffenen Natur gedacht werden, so verhält sich der Fall, oder das durch den Fall in die Natur des Menschen gekommene Böse, zur Natur selbst nur wie das Negative zum Positiven. Wir müssen daher eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden; aber, was zur positiven Seite gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, was aber das Negative am Positiven ist, kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten ist. Was kann daher der calvinische Satz anders sagen, als diess: der Mensch ist zwar, sofern er von Gott geschaffen ist, ursprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum auch verkehrte und böse Seite seines Wesens. Wie er auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der andern eine gefallene Natur, und ebendesswegen, weil er, wenn er Mensch sein soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das ihn durchaus in den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Voll-

kommenen und Unvollkommenen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine eigene Schuld, d. h. das Negative, worin der Fall besteht, gehört zum Begriff seines Wesens, er ist das Subject desselben, und es ist so nicht sowohl Gott selbst, als vielmehr nur der Mensch daran schuld, dass er als Mensch nur Mensch, ein Subject mit dieser endlichen Seite seines Wesens ist. Gott konnte den Menschen, wenn er Mensch sein sollte, nicht anders als so schaffen, also ist es auch nur das *vitium* des Menschen, oder des Begriffs des Menschen, dass er so ist. Da aber Gott, wenn er den Fall geordnet hat, auch dieses Endliche, Negative Böse gewollt haben muss, so fragt sich, wie kann Gott, ohne Urheber des Bösen zu sein, das Böse wollen? Darauf gibt Calvin verschiedene Antworten, deren Hauptmoment in dem Satze enthalten ist: Gott will das Böse nicht als Böses, sondern nur um des Guten willen, er will nur das Gute im Bösen, was auf dem endlichen Standpunkt als Böses erscheint, ist an sich, auf dem höhern absoluten Standpunkt nicht böse, sondern gut. Er will das Böse nur als das nothwendige Mittel zur Realisirung der göttlichen Endzwecke, oder zur Verherrlichung seines Namens. Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, oder das Böse ist von ihm im Zusammenhang des Ganzen nur in Beziehung auf das Gute geordnet. Die Bösen sind daher, worauf Calvin immer wieder zurückkommt, nur das dienende Werkzeug in der alles zum Guten führenden Hand Gottes, und wenn bei dieser Betrachtungsweise auf dem göttlichen Standpunkt das Böse im Guten verschwindet, also für Gott eigentlich gar nicht existirt, so besteht auf dem menschlichen Standpunkt der eigentliche Charakter des Bösen darin, dass das Böse von dem Bösen nur um des Bösen willen gewollt wird, aus eigener Lust und Begierde, ohne dass es als die nothwendige Vermittlung zur Realisirung des Guten betrachtet wird. Das Böse ist daher als Böses nur auf der Be-

schränktheit des am Endlichen haftenden menschlichen Standpunkts möglich. Nur auf dem menschlichen Standpunkt erscheint das Wollen und Nichtwollen Gottes in Beziehung auf das Böse als ein doppelter Wille, an sich ist in Gott nur ein einfacher Wille, dessen Object auch das Böse als Gutes ist, so wie auch nur für den Standpunkt des menschlichen Bewusstseins die Unterscheidung zwischen Wille und Gebot gilt. Es gehört zum Begriff des Gebots, dass es auch nicht gehalten wird, gebietet also Gott, das Böse nicht zu thun, kann es aber, wenn es geschieht, nur der Wille Gottes sein, dass es geschieht, so ist eben diess, dass nicht geschehen soll, was geschieht, oder der Unterschied zwischen Gebot und Wille nur die menschliche Ansicht vom Bösen, oder der göttliche Wille, wie er im menschlichen Willen zu einem endlichen zwischen Sollen und Nichtsollen, oder Wollen und Nichtwollen getheilten Willen wird.

So ist also auch das Böse prädestinirt wie das Gute auf gleiche Weise, und die Prädestination ist, wie sie Calvin definirt, Inst. chr. rel. 3, 21, 5, das ewige Decret Gottes, *quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri velit. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus.* So muss es sein, wenn dem Menschen nicht in seinem Verhältniss zu Gott eine Selbstständigkeit beigelegt werden soll, welche sich mit der Sündhaftigkeit und Endlichkeit seines Wesens ebenso wenig verträgt, als mit der Absolutheit Gottes. Es ist in der That bemerkenswerth, wie sich den Reformatoren im frischen Bewusstsein ihres reformatorischen oder protestantischen Standpunkts dieselbe Ansicht von dem Verhältniss des Menschen zu Gott, oder des Endlichen zum Absoluten aufdrang, welche Calvin sodann nur bis zu ihrer Spitze vollendete. Von Luther und Melanchthon ist diess

schon bemerkt, aber auch Zwingli macht hier keine Ausnahme. Auch er hatte schon dieselbe Ansicht von einer absoluten Prädestination, wie Calvin, auch er liess schon den Sündenfall prädestinirt sein. Wissentlich und vorsätzlich habe Gott den Menschen im Anfang so gebildet, dass er fallen musste [1]). Auch bei Zwingli war, obgleich er sich sonst über die Erbsünde milder äusserte, das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Unmacht in geistlichen Dingen, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heil, das Verzichtleisten auf eigene Kraft und eigenes Verdienst, die Grundlage seiner Prädestinationslehre. Was er in der Abhandlung *de prov.* zur theoretischen Begründung der Lehre ausgeführt hat, kam im Grunde erst nachher hinzu, nachdem seine Überzeugung längst für ihn feststand. Die Grundanschauung, auf welcher diese ganze Lehre bei ihm beruhte, hat er in der genannten Abhandlung am bestimmtesten in dem Satze ausgesprochen: ***si destinatio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis essemus aut fieremus, priusquam Deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse jam demonstravimus.*** Der Mensch kann also nicht für sich sein, er kann, was er sein soll, nur durch Gott sein, es würde der Absolutheit Gottes widerstreiten, wenn der Mensch, was aus ihm werden solle, in seiner eigenen Hand hätte. Diess ist es, wovon auch Calvin ausgieng, wenn er Inst. chr. rel. 3, 23, 7 sagt: Man läugne, dass der Fall Adams ein Decret Gottes sei, ***quasi vero idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis! Liberi arbitrii fuisse dicunt, ut fortunam ipse sibi fingeret, Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit omni-***

1) Man vergl. seine *Fidei ratio ad Carol. V.* und besonders seine Abhandlung *de providentia Dei.*

potentia Dei? Wenn auch die Vertheidiger der Prädestinationslehre zu ihrer Begründung auf die Allmacht und Absolutheit Gottes zurückgehen, und diese Lehre eine allgemeine Ansicht von der *providentia,* dem Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt in sich schliesst, so ist doch ihr innerster Mittelpunkt nicht metaphysisch, sondern sittlich-religiös, daher ist der eigentliche Ort, wohin sie gehört, nur hier in der Lehre von der Sünde und Gnade, und man muss sie, um sie richtig zu verstehen, immer vom Standpunkt des durch diesen Gegensatz bestimmten menschlichen Bewusstseins aus betrachten.

So leicht sie sich aber von diesem Standpunkt aus begreifen lässt, so abstossend musste sie auf der andern Seite für das natürliche Freiheitsgefühl sein, und man kann sich daher nicht wundern, dass sie Calvin gleich anfangs nur mit Mühe durchsetzen konnte, und dass sie auch nachher, nachdem sie in mehreren Symbolen, wie im Genfer Consensus vom Jahr 1551, öffentlich anerkannt worden war, immer wieder mehr oder minder lebhaften Widerspruch hervorrief. Der eifrigste Vertheidiger dieser Lehre war neben und nach Calvin Theodor Beza, welcher zur Widerlegung der Vorwürfe der Gegner, wie namentlich des Genfer Theologen Seb. Castellio, mehrere Abhandlungen schrieb, und sie ganz in der Form festhielt, in welcher Calvin sie aufgestellt hatte, so nemlich, dass auch schon der Fall Adams in der Prädestination begriffen wurde, welche Meinung man als die der Supralapsarier von der der Infralapsarier unterschied [1]). Diese Benennungen entstanden, wie es scheint, zuerst in den Niederlanden. Limborch bezeichnet in der Theol. chr. 4, 2 den Unterschied dieser beiden Meinungen so: die eine *praeordinat praedestinationem lapsui, ne Deum insipientem faciat, haec subordinat,*

1) Über das Verhältniss der augustinischen Lehre zu dieser später gemachten Unterscheidung vgl. K.G. II. S. 143. A. 2.

ne Deum injustum faciat, i. e. lapsus auctorem. Schon der Gegensatz dieser beiden Meinungen und Parteien zeigt, welchen Anstoss man an der calvinischen Lehre nahm, und wie man sehr natürlich den grössten Anstoss an der Bestimmung nehmen musste, in welcher sie über die augustinische hinausgieng, so dass man, um nur ihrer Härte zu entgehen, nun gern bei der augustinischen, als der mildern, stehen blieb.

Die stärkste Reaction des dem calvinischen Absolùtismus und Particularismus entgegenstehenden Princips war der Arminianismus, um so mehr aber schlug nun die calvinische Lehre diese Opposition durch die Canones der Dordrechter Synode nieder, welche, wenn sie sich auch nicht ausdrücklich zur Lehre der Supralapsarier bekannten, doch die Prädestinationslehre ganz in der Form der calvinischen Bestimmungen sanctionirten. Die Arminianer hatten offen mit dem calvinischen Dogma gebrochen, andere suchten wenigstens durch Modificationen sich seiner Härte zu entziehen und seinen Particularismus zum Universalismus aufzuheben. Diese Tendenz hat die Theorie der sogenannten hypothetischen Universalisten. Sie verwerfen die Particularität des absoluten göttlichen Rathschlusses, und nehmen daher an, dass Gott alle Menschen zur Seligkeit bestimmt habe, nur halten sie die Absolutheit des göttlichen Rathschlusses darin fest, dass sie desswegen nicht alle selig werden lassen, weil der zur Seligkeit nothwendige Glaube von Gott nicht in allen durch die Gnade gewirkt werde. Aufgestellt wurde diese Theorie von den reformirten Theologen in Frankreich, den beiden Lehrern der Theologie in Saumur, Joh. Cameron und Moses Amyraut (Amyraldus), besonders dem letztern, welcher sie in einer im Jahr 1634 herausgegebenen Abhandlung über die Prädestination *(Traité de la prédest.)* entwickelte. Auf der Synode zu Alençon im Jahr 1637 musste er sich wegen der von ihm vorgetragenen Lehre rechtfertigen, es gelang ihm aber so,

dass die Synode mit seiner Erklärung vollkommen zufrieden war. Doch hatte er immer noch Gegner, unter welchen namentlich der ältere Spanheim war. Er gab daher eine zweite Schrift heraus: ***Defensio doctrinae J. Calvini de absoluto reprobationis decreto.*** 1641. Auf der Synode zu Charenton im Jahr 1644 kam seine Lehre auf's neue zur Sprache, das Urtheil über sie war aber das gleiche, wie auf der Synode zu Alençon. In der That besteht auch die Abweichung der Lehre Amyraut's, wie er sie besonders in der zweiten Schrift darlegte, von der calvinischen nur darin, dass Calvin den Absolutismus und Particularismus der Prädestination unmittelbar auf die Seligkeit, Amyraut aber zunächst nur auf die zur Seligkeit nothwendigen Mittel, die Gnadenwirkungen, oder den Glauben, bezieht. Allein die eigentliche Lehre Amyraut's scheint gewesen zu sein: Gott wirke zwar nur in Einigen durch seine unwiderstehliche, unfehlbar zur Seligkeit führende Gnade den Glauben, aber es seien diess nur solche, von welchen er vorhergesehen habe, dass es nicht vergeblich sein würde. Dadurch ist Calvin's absolutes Decret aufgehoben, indem die Prädestination von der Präscienz abhängig gemacht wird. Der freie Glaube des Menschen ist die Bedingung der Erwählung, und es bleibt von der calvinischen Lehre nur die bei dieser Wendung unwesentliche Bestimmung, dass der Glaube in seinem ersten Anfang durch eine unwiderstehliche Wirkung der Gnade bewirkt wird [1]). Zu derselben milderen,

1) Spätere Fassung: Amyraut stellte über den Particularismus einen idealen Universalismus, der aber nur den Zweck hatte, den Particularismus um so realer festzustellen. Er wollte nur sagen: Gott würde alle, die wirklich zum Glauben gelangen, selig machen, da aber bei der angebornen Corruption keiner sich entscheidet, das angebotene Heil anzunehmen, sondern alle, so viel an ihnen liegt, es unausweichlich nur verschmähen, so hilft diese bedingte Anbietung allgemeiner Gnade keinem Menschen zum Heil, sondern es bleibt in der Wirklichkeit dabei, dass nur die ewig Erwählten selig werden. Die bedingte Gnadenanbietung soll den Werth ha-

die harten Bestimmungen der calvinischen Lehre so viel möglich umgehenden Partei gehörten die berühmten Lehrer der reformirten Kirche J. Daillé (Dallaeus), Dav. Blondel, Josua La Place (Placaeus). Der letztere machte sich auch dadurch bekannt, dass er keine unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams annahm, sondern eine blos mittelbare, d. h. nur sofern die durch die Sünde entstandene Verdorbenheit der menschlichen Natur vermittelst der Abstammung sich auf alle fortpflanzt, die Schuld der Sünde in uns sei nicht der wirkliche Ungehorsam Adams, sondern nur die in Folge desselben uns anhaftende fehlerhafte Disposition. Diese Ansicht trug er vor in seinen *Theses theol. de statu hominis lapsi ante gratiam* 1640 und in der *Disput. de imputatione primi peccati Adami* 1655, sie wurde von den Reformirten in Frankreich verworfen. Überhaupt zog sich die zu freie Richtung der Lehrer der Akademie zu Saumur vielfachen Widerspruch zu. Gegen sie war noch besonders gerichtet die in der Schweiz von Heidegger verfasste *Formula consensus* im Jahr 1720, welche viele Streitigkeiten veranlasste und endlich wieder aufgehoben wurde. In die weitere Geschichte der calvinischen Prädestinationslehre, besonders auch in der Beziehung, wie

---

ben, zu zeigen, dass nicht Gott etwas Wesentliches unterlassen habe, allen zu helfen, sondern das Heil genügend anbiete, somit nur unsere angeborene Schlechtigkeit daran Schuld ist, wenn wir es abweisen, d. h. moralisch sollten wir der allgemeinen Gnade folgen, factisch aber erreicht es keiner. Man darf daher die von Gott aufgestellte Heilsordnung oder Reichsverfassung, dass, wer glaube, selig werden soll, dass Gott Wohlgefallen am Glauben habe, nicht mit der die Personen betreffenden Prädestination verwechseln. Amyrauts Lehre ist somit nur ein zur Apologie des Particularismus beigefügter idealer Universalismus, ein ideal abstractes *posse*, das niemals concret und reell wird, eine, genau betrachtet, zu nichts führende Verschleierung der Härten des festgehaltenen Particularismus, woraus man nur sehen kann, dass man sich durch diese Härten genirt fühlte. Vergl. des Verf. Abh.: Das Princip des Protestantismus und seine geschichtl. Entw. mit Rücksicht auf die neuesten Werke. Theol. Jahrb. 1855. S. 1 ff.

sich die verschiedenen Symbole der reformirten Kirche zu ihr verhalten, können wir hier nicht eingehen.

Dagegen kommt hier noch die Frage in Betracht, in welches Verhältniss sich der Lehrbegriff der lutherischen Kirche zu dem der reformirten in Ansehung der Prädestinationslehre setzte? Beide Lehrbegriffe giengen ja von denselben Prämissen aus, somit musste auch die Consequenz dieselbe sein, welcher man sich um so weniger entziehen zu können schien, nachdem man sich gegen den melanchthon'schen Synergismus so entschieden erklärt hatte. Demungeachtet verhielt man sich in der lutherischen Kirche zu dieser Lehre ganz anders, als in der reformirten. Auf der einen Seite scheute man sich in sie als nothwendige Consequenz einzugehen, auf der andern wollte man sie doch auch nicht, da man nicht recht wusste, wie man diese Consequenz vermeiden konnte, zu einem besondern Streitpunkt den Reformirten gegenüber machen. Zuerst kam dieser Gegensatz unter den beiden Strassburger Theologen Joh. Marbach und Hieron. Zanchius zur Sprache, als der letztere, welcher calvinisch gesinnt war, zum Anstoss für seinen lutherischen Collegen im Jahr 1561 in einigen Thesen die calvinische Prädestinationslehre vortrug. Die Sache erregte Aufsehen, der Streit wurde aber noch, ehe er sich weiter verbreiten konnte, beigelegt, besonders durch Vermittlung auswärtiger Theologen, unter welchen auch J. Andreä war. Um so mehr Anlass hatte die Concordienformel, da man sich doch die Differenz zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff nicht mehr verbergen konnte, auch diese Frage nicht unerörtert zu lassen. Sie hebt in dem ihr gewidmeten Art. 10 *de aeterna praedest. et electione Dei* auf der einen Seite die Universalität des göttlichen Rathschlusses zur Beseligung der Menschen hervor, auf der andern aber ebenso sehr die Unbedingtheit desselben, indem sie läugnet, dass in uns selbst *aliqua causa sit electionis divinae, cujus*

causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit. Wie nun aber beides neben einander bestehen kann, darauf lässt sich die Formel nicht ein, sie warnt nur wiederholt, man solle nicht in den tiefen und unerforschlichen Abgrund der göttlichen Prädestination eindringen, *cum quaedam in hoc mysterio tam intricata et perplexa occurrant, quae nos in mentibus nostris ingenii nostri acumine conciliare non possumus.* Indem sie aber wiederholt auch daran erinnert, dass man zwischen demjenigen, was Gott in der heiligen Schrift geoffenbart hat, und demjenigen, was uns nicht geoffenbart ist, wohl unterscheiden müsse, scheint sie damit doch wieder dem Gedanken an die Möglichkeit Raum zu geben, dass hinter dem geoffenbarten universellen Willen Gottes noch ein verborgener absoluter und particulärer liege, obgleich sie sich ernstlich dagegen verwahrt, dass man Gott nicht *contradictorias voluntates* andichten dürfe, wie wenn der, der doch die ewige Wahrheit ist, mit sich selbst nicht zusammenstimmte. Es war mit Einem Worte den Verfassern der *Formula Concordiae* die Lösung des Räthsels, die Vermittlung der beiden von ihnen aufgestellten Hauptsätze noch völlig unklar.

Die folgenden lutherischen Theologen wollten den Glauben als das Vermittelnde zwischen dem Einen und dem Andern betrachten. Die Erwählung sei durch die *fides* bedingt, sofern die *fides* nicht *causa promerens* sei, sondern blos *medium, organum* ληπτικόν, *s. receptivum meriti Christi ab aeterno praevisum. Fides ingreditur electionem respectu correlati sui, s. quatenus est unicum illud medium apprehendendi meritum Christi.* So vermeide man sowohl den Pelagianismus als den Absolutismus: *nam in quo decreto fides locum habet, id absolutum non est, et ubi fides non ut nostrum opus, sed solius Dei donum consideratur, viribus liberi arbitrii nec ex toto, nec ex parte quicquam tribuitur.* Was wird aber dadurch gewonnen, wenn der Glaube selbst nur Geschenk Gottes ist, und mit

welchem Grunde kann gesagt werden, dass die Absolutheit des Decrets durch den Glauben aufgehoben werde, wenn doch der Glaube als reines Geschenk der Gnade das absolute Decret selbst zu seiner Voraussetzung hat? Vgl. Quenstedt, Theol. did.-pol. P. II. S. 45 f. Die lutherischen Theologen bedienten sich, um ihren Unterschied von dem reformirten hervorzuheben, verschiedener scheinbar einander widersprechender Formeln, welche in der Hauptsache immer wieder auf dasselbe hinausliefen. Während die Einen, wie Gerhard und Hollaz, sagten, die Prädestination sei nicht *ex praevisione fidei*, sondern *intuitum fidei ingredi electionis decretum*, oder *Deum respicere ad aliquid extra se, tanquam ad causam impulsivam externam, sc. meritum Christi perseveranti fide apprehendendum*, obgleich das *decretum* desswegen kein *conditionatum* sei, nahm man auf der andern Seite keinen Anstand, mit Quenstedt zu sagen, dass wir *ex praevisa fide* erwählt sind, oder *sub conditione fidei*. Wenn man aber diess so bestimmte, der Glaube sei nur *medium* und *organum* ληπτικὸν *s. receptivum meriti Christi ab aeterno praevisum et in tempore divinitus donatum et admissum*, so ist diess nur wieder dasselbe, der vorhergesehene Glaube ist nur der von der Gnade selbst gesetzte, der Glaube ist zwar die Voraussetzung der Gnade, aber eine Voraussetzung, welche selbst wieder von der Gnade abhängt. Ebenso verhält es sich mit der Frage: ob der Glaube, *quatenus ingreditur decretum electionis, per modum causae impulsivae, propria etiam vi, aliquid conferat ad decretum?* Diese Frage bejahte der Jenaer Theolog Musäus; wenn er aber unter der *vis propria fidei* nur die *vis apprehendendi meritum Christi* verstanden wissen wollte, so behauptete er dasselbe wie Calov [1]), welcher die Frage verneinte und in seiner Polemik gegen Musäus besonders geltend machte, der Glaube

1) Syst. loc. theol. T. X. S. 618 f.

habe keine active Kraft zur Rechtfertigung oder zur Prädestination, da ja die Rechtfertigung nur in der Vergebung oder Nichtzurechnung der Schuld, oder der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe; wie denn der Glaube als ein Akt von unserer Seite einwirkend dazu etwas beitragen könne, da jene *remissio* und *imputatio* ein *actus meae gratiae divinae* sei. Als eine Hauptschrift über diese Frage galt des Ägidius Hunnius *tract. de provid. et praedest.* vom Jahr 1595, in welcher der fragliche Punkt so bestimmt wird: *fides vi salvificae relationis ad correlatum, una cum illo ingreditur ipsam electionem personarum, quatenus Deus nos eligens, extra temporum intervalla, aspexit passionem filii in tempore peragendam, tanquam causam meritoriam, fidem vero instrumentum, quo solo et unico fundamentum electionis Christus apprehenditur. — Atque sic fides ingreditur mysterium electionis, non quatenus in sua dignitate, merito, aut conditione pensitatur, ut qualitas quaedam, habitus aut virtus, sed tantummodo ut illa se habet relative ad Jesum Christum* u. s. w.[1]). Das Ganze war ein leeres Spiel mit Formeln, indem man auf der einen Seite die Erwählung an den Glauben knüpfte, auf der andern dem Glauben alles nahm, was ihn zur Sache des Menschen selbst machen konnte, er sollte eine blos receptive Form sein, und als solche nur von Gott gegeben.

Viel Verdruss machte den lutherischen Theologen in dieser Lehre Sam. Huber. Er war Pfarrer in Burgdorf bei Bern, verlor aber seine Stelle wegen seines Widerspruchs gegen die calvinische Prädestinationslehre. Er wandte sich nach Württemberg und wurde Pfarrer in Derendingen. Als man nach dem Sturz des Kryptocalvinismus in Wittenberg eifrige Lutheraner für die daselbst erledigten theologischen Lehrstellen zu gewinnen suchte, kam er im Jahr 1592 nach

1) A. Hunnii Opp. T. I. 826.

Wittenberg, verlor aber nach einigen Jahren auch diese Stelle wieder, weil er mit den dortigen Theologen, namentlich Äg. Hunnius, der damals sein College war, in der Lehre von der Prädestination nicht zusammenstimmte. Was ihn den lutherischen Theologen empfahl, war die Verwerfung der calvinischen Lehre von der Particularität der Gnadenwahl; was ihn mit den lutherischen Theologen in Streit brachte, war, dass er die Universalität der Erwählung ohne Rücksicht auf den Glauben behauptete, und dieselbe auf alle Menschen ohne Unterschied, Glaubige und Unglaubige, Heiden, Juden und Türken bezogen wissen wollte. Die lutherischen Theologen lehrten nur die Universalität der göttlichen Liebe und Gnade, oder des göttlichen Willens der Beseligung der Menschen, die Erwählung selbst aber sollte unter Voraussetzung des Glaubens particulär sein. Indem Huber die Allgemeinheit der Erwählung der Menschen in Christus zum ewigen Leben behauptete, und doch nach der Erwählung die Menschen in Glaubige und Unglaubige sich scheiden liess, so musste er entweder die allgemeine Erwählung erst nachher sich so ändern lassen, dass sie in den Glaubigen zu einer particulären wurde, was er nicht annahm, oder es war, was er eine allgemeine Gnadenwahl nannte, nur der allgemeine Wille Gottes, die Menschen zu beseligen, bedingt durch den freien Glauben und Unglauben der Menschen. Aber auch diess konnte er nicht annehmen. Die Haltungslosigkeit der lutherischen Kirche ist auch aus diesem Streite mit Huber daraus zu ersehen, dass man im Grunde dasselbe, worin man ihm gegen die Reformirten Recht gab, auch wieder gegen ihn bestritt. Wenn man nun nicht ein Minimum von Freiheit im Menschen übrig liess und doch der Rathschluss Gottes auch nicht einen Unterschied unter den Menschen hervorrufen sollte, so kann nur der Zufall die Entscheidung geben. Fragt man, sagt Hunnius, warum von zweien, die zusammen zur Predigt gehen, einer unerleuchtet

blieb, so antworte ich: Ihr könnt nicht sehen, welch muthwilligen Keil er in seine Ohren gestossen. — Wie wenn nicht alle diesen Keil in ihren Ohren hätten, wenn alle gleich gotthassend und böse sind! Es wäre also höchstens die reine Zufälligkeit einer momentanen Disposition, auf die man zurückkäme.

Die Lehre der Socinianer über Sünde und Gnade ist die reine Wiederholung der pelagianischen. Eine Erbsünde als eine völlige Verderbniss der menschlichen Natur schien dem Faustus Socinus mit Vernunft und Schrift auf gleiche Weise zu streiten. Unbegreiflich sei, wie die Sünde Adams eine so totale Veränderung der menschlichen Natur habe zur Folge haben können. Es könnte diess nur durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes geschehen sein, wobei aber Gott zum Urheber der Sünde gemacht würde. Die gewöhnliche Meinung, dass eine dem Menschen angeborene Neigung zum Bösen das Wesen der Erbsünde ausmache, ist nach Faustus Socinus aus drei Gründen zu verwerfen: 1. könne man nicht behaupten, dass eine solche Begierde von Natur in allen Menschen sei; 2. wäre es auch so, so folge daraus nicht, dass es darin seinen Grund habe, weil Adam das göttliche Gebot übertreten habe; 3. eine solche Begierde, die mit dem Menschen geboren werde und mit welcher keine eigene Schuld verbunden sei, könne nicht als Sünde angesehen werden. Nach Socinus ist es keineswegs nöthig, um die Sünde zu erklären, dass man auf die erste Sünde zurückgeht. Die Natur des Menschen blieb auch nach der ersten Sünde völlig unverändert. Die Sünde ist als ein zur Gewohnheit gewordener Hang zu betrachten, wobei der sinnliche Trieb über die Vernunft das Übergewicht erhält. Ist der Mensch noch vollkommen frei, so hat er auch die Kraft, das Gute zu thun. Die Frage, ob es in der eigenen Macht des Menschen liege, Gott zu gehorchen, wird entschieden bejaht, weil der erste Mensch von Gott die

Freiheit erhalten habe und dieser auch nach dem Fall nicht beraubt worden sei. Von selbst ergibt sich hieraus die socinianische Lehre von der Gnade. Eine Nothwendigkeit der Gnade wird nicht zugegeben, wenn man unter ihr Gnadenwirkungen im augustinischen Sinn versteht. Auf der andern Seite soll sie auch nicht überflüssig sein. Der Mensch kann zwar von Natur alles vermeiden, was er als Sünde erkennt, er kann aber nicht alles durch seine Vernunft als Sünde erkennen, sondern muss darüber belehrt werden. So führt den Socinus die Frage, ob der Mensch vollkommene Kraft zum Guten habe, zurück auf die Idee der Offenbarung. Das Evangelium bringt mit der Ankündigung des göttlichen Worts auch die Verheissung des ewigen Lebens. Durch die Verheissung des Evangeliums erhält die Willenskraft des Menschen stärkere Triebfedern. Diess ist eine von aussen kommende Anregung, welche der Verstand aufnimmt und womit er dann den Willen erregt. Es ist diess ganz der pelagianische Begriff der Gnade.

Was die Arminianer betrifft, so sind sie auch bei dieser Lehre dem orthodoxen System getreuer geblieben. Sie nehmen den Zustand einer *justitia originalis* an und geben zu, dass der Mensch nach dem Verlust derselben für sich unvermögend sei durch eigene Kraft das ewige Leben zu erlangen, wenn ihm nicht Gott durch seine zuvorkommende Gnade neue Kräfte gebe. Für Sünde im eigentlichen Sinn halten auch sie die Erbsünde nicht, weil Niemand das zugerechnet werden könne, womit er geboren wird. Ihrer Lehre von der Sünde entspricht auch ihr Begriff der Gnade. Sie nehmen eine Cooperation des Willens und der Gnade an, bei welcher zwar die Gnade dem Willen zuvorkommt, ihn weckt, es aber vom Willen abhängt, ob er ihr folgen will oder nicht. Eine zwingende und unwiderstehlich wirkende Gnade kennen sie nicht.

Die Lehre von der Person Christi [1]).

Zur Lehre von der Person Christi gehört die Lehre von der Menschwerdung Gottes, welche zwar schon mit der Lehre von der Trinität zusammengenommen werden musste, ihre eigentliche Stelle aber erst hier hat.

Die kirchliche Lehre lässt Gott in einem bestimmten Individuum, somit auch in einem bestimmten Zeitpunkt Mensch werden. Die Hauptgegensätze zu dieser Lehre haben wir schon in der Lehre von der Trinität kennen gelernt. Der eine ist die Lehre Servet's, dass Gott an sich Mensch ist, somit die Menschwerdung Gottes wenigstens nicht sowohl eine zeitliche als vielmehr eine ewige ist, der andere ist die Lehre der Socinianer, dass Gott nicht Mensch geworden ist, und die Einheit Gottes und des Menschen, die der wesentliche Inhalt des christlichen Dogma ist, nicht als ein Herabsteigen Gottes zum Menschen, sondern als ein Hinaufsteigen des Menschen zu Gott, als eine Erhöhung des Menschlichen zum Göttlichen zu denken ist. So gross der Gegensatz zu sein scheint, in welchem diese beiden Lehren zu der kirchlichen stehen, so haben doch innerhalb der protestantischen Kirche selbst die Lehren des A. Osiander und K. Schwenkfeld, welche hier zunächst ihre Stelle finden, eine eigenthümliche Beziehung zu jenen beiden Gegensätzen.

A. Osiander gehört hieher wegen der Ansicht, welche er in der Schrift aufstellte: *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei, quid sit? ex certis et evidentibus s. s. testimoniis, et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus depromta explicatio.* 1550. Er wollte demnach die Menschwerdung des Sohnes nicht blos durch das Zufällige des Sündenfalls be-

1) Vergl. Lehre von der Dreieinigk. III. S. 54 f. 138 f. 219 f. 398 f.

dingt, sondern tiefer im Wesen des Sohnes selbst begründet wissen, und nahm daher, wie schon vor ihm Andere, an, dass der Sohn Gottes auch ohne das in der Sünde liegende Motiv Mensch geworden wäre. Seine ganze Christologie beruht auf der Idee, dass in dem Sohn Gottes, wie er von Ewigkeit existirte, Gott und Mensch an sich eins waren. Der Mensch hätte nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen werden können, wenn der Sohn Gottes nicht schon damals der Gottmensch gewesen wäre. Da aber der Sohn Gottes damals noch nicht in der Wirklichkeit Mensch geworden war, so war er nur an sich Mensch, oder nur ideell dazu bestimmt, Mensch zu werden. Nur insofern ist daher Adam nach dem Bilde Gottes geschaffen, als es an sich zum Wesen des Sohnes Gottes gehört, Mensch zu sein. Weil aber der Sohn Gottes selbst damals nur erst ideell Mensch war, die Idee der Menschheit sich in ihm selbst noch nicht realisirt hatte, ergab sich hieraus das doppelte: 1. dass Adam, sofern er das Bild Gottes an sich trug, die in dem Begriffe des göttlichen Ebenbilds enthaltene gottmenschliche Einheit nur auf eine sehr unvollkommene Weise in sich darstellen konnte, und dass 2. eben desswegen, weil die Idee, auf die sich das Bild Gottes in Adam bezog, in Adam noch nicht realisirt war, diese Idee nur in Christus zu ihrer vollen Realität gelangen konnte. Christus musste daher, was er als Sohn Gottes an sich war, auch in der Wirklichkeit werden, und es erhellt so hieraus, in welchem engen Zusammenhang die Behauptung Osianders, dass Christus oder der Sohn Gottes, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, nothwendig hätte Mensch werden müssen, mit seiner ganzen Christologie steht. Wäre der Sohn Gottes, ohne an sich schon Mensch zu sein, oder die Idee der Menschheit als wesentliche Bestimmung in sich zu haben, nur in dem zeitlich erfolgten Acte der Menschwerdung Mensch geworden, so wäre das Verhältniss, in welchem das Göttliche und das Mensch-

liche in ihm zu einander stehen, nur als ein zufälliges anzusehen. Um daher der Person Christi nicht diesen Charakter der Zufälligkeit zu geben, fasste Osiander die Menschwerdung als einen aus dem Wesen der Idee hervorgehenden Process auf; der Sohn Gottes musste Mensch werden, weil es zum Wesen der Idee gehört, dass sie, was sie an sich ist, auch in der Wirklichkeit ist. Dieses für die Person Christi constitutive Verhältniss der Idee und der Wirklichkeit war überhaupt der die Anschauungsweise Osianders bestimmende Gesichtspunkt. Unter denselben Gesichtspunkt stellte er das ganze Verhältniss Gottes und der Welt, wenn er behauptete: Gott würde überhaupt die Welt nicht geschaffen haben, wenn er nicht zuvor beschlossen hätte, seinen Sohn Fleisch werden zu lassen, womit gesagt ist, dass alles an Christus hängt, in ihm seine nothwendige Voraussetzung, seine substanzielle Wahrheit hat, oder wie Scotus Erigena sich ausdrückt, der Sohn Gottes der Inbegriff der primordialen Ursachen ist, zu welchen die wirkliche Welt sich verhält, wie die Wirkung zu der Ursache. Alles diess führt immer wieder auf die Grundansicht zurück, dass Gott an sich Mensch ist, das Verhältniss Gottes und des Menschen kein zufälliges, zeitlich entstandenes, sondern ein nothwendiges, immanentes ist.

Die Einheit Gottes und des Menschen tiefer zu begründen und als eine immanente aufzufassen, ist auch die Tendenz der Schwenkfeld'schen Theorie, nur geht die ganze Betrachtungsweise Schwenkfeld's vom Fleische Christi aus. Nur wenn in Christus das Fleisch mit Geist eins und das Wesen Gottes selbst ist, ist in Christus die wahre Einheit Gottes und des Menschen. Eben diess ist nun auch der Punkt, in welchem die Lehre Schwenkfeld's nicht blos mit der Servet's, sondern auch mit der socinianischen in eine nahe Berührung kommt, so sehr sie sonst einen ganz andern Charakter hat, als die letztere. Wie nach Socin der Christ seines Heils nicht gewiss

sein kann, wenn er nicht die Gewissheit hat, dass Christus auch als Gott wesentlich Mensch ist, also ein vergöttlichter Mensch ist, so beruht für Schwenkfeld alle Hoffnung des Heils darauf, dass Christus seinem göttlichen Sein und Wesen nach wesentlich Fleisch ist, oder das Fleisch Christi mit der göttlichen Substanz selbst völlig eins geworden ist. Nur im Fleische Christi kann der Christ sein substanzielles Wesen wieder erkennen, und sich mit sich selbst eins wissen; damit er sich aber nicht blos mit sich selbst, sondern auch mit dem Absoluten eins wissen kann, muss das Fleisch selbst vergöttlicht, und jede Schranke aufgehoben sein, die es von der göttlichen Substanz trennen könnte. Der Unterschied ist demnach, so betrachtet, nur dieser, dass, was Christus als Princip des Heils für Socin in seiner Menschheit ist, er für Schwenkfeld noch concreter in seinem Fleisch ist. Hiemit ist der Standpunkt Schwenkfeld's bezeichnet. Christus ist wesentlich Fleisch, weil nur im Fleische Christi die Einheit Gottes und des Menschen für den Menschen eine immanente sein kann. Aber ebendesswegen kann auch, so entwickelt sich nun hieraus die weitere Lehre Schwenkfeld's, das Fleisch Christi nicht blos natürliches, creatürliches Fleisch sein, sondern alles Creatürliche muss in ihm aufgehoben und in die göttliche Substanz übergangen sein. Wäre es nicht so, wäre in Christus sein Fleisch nicht seiner Gottheit gleich, so wäre er ja in sich getheilt, er wäre kein Ganzes, keine mit sich identische persönliche Einheit. Die Einheit seiner Person müsste daher in zwei Personen auseinanderfallen, da er aber gleichwohl nur als Gott und Mensch zugleich Erlöser der Menschen sein kann, so müsste auch dem creatürlichen Element, das er als Mensch in sich hat, der gleiche Antheil an dem Erlösungswerk zugeschrieben werden, wie seiner göttlichen Natur. Wie kann aber, ist nun zu fragen, die Menschheit Christi eine über alles creatürliche Wesen hinausgehende sein, als creatürlich, wie

sie doch gedacht werden zu müssen scheint, zugleich übercreatürlich? Diese Frage fasst Schwenkfeld als den Gegensatz der Philosophie und der Theologie auf. Die Philosophie hängt nur an dem Begriff der Creatur, sie kennt nur das Verhältniss des Schöpfers und des Geschöpfs, alles, was nicht Gott ist, ist ihr ebendesswegen etwas blos Creatürliches und Endliches. Für die Theologie aber gibt es ein Mittleres zwischen Gott und der Creatur, das ein Anderes als Gott und doch nichts Creatürliches ist, eine Einheit des Endlichen und Unendlichen, in welcher das Endliche in seiner Endlichkeit zugleich das Unendliche ist, ein Natürliches, das zugleich ein Übernatürliches ist, oder es gibt neben dem äussern Verhältniss des Schöpfers und des Geschöpfs auch ein inneres immanentes, in welchem das von Gott unterschiedene auch wieder Gott selbst und wesentlich eins mit Gott ist. Die Theologie kennt auch einen Menschen, welcher nicht eine Creatur, noch ein geschaffener Mensch, sondern als Mensch Gottes natürlicher Sohn ist, zu welchem sich Gott nicht als Schöpfer, sondern als Vater verhält. Diesen Hauptsatz seiner Lehre, dass Christus als Mensch keine Creatur sei, begründet Schwenkfeld theils durch die Empfängniss Christi, seine übernatürliche Erzeugung, theils durch seine Primogenitur oder Auferstehung, zugleich protestirt er aber gegen nichts so sehr, als gegen die Voraussetzung, dass die göttliche Glorie die menschliche Natur in Christus abgetilgt habe. Er will sowohl mit der Eutychischen Irrung, welche die menschliche Natur in Christus verläugne, als auch mit der valentinianischen Ketzerei, die sie nicht aus der Maria bekennen wolle, nichts zu thun haben. Der Vorwurf des Eutychianismus oder Doketismus kann jedoch von ihm nicht abgewehrt werden. Nur dadurch sucht er eine festere Grundlage für die Realität der menschlichen Natur zu gewinnen, dass er das Fleisch Christi in

seine Vergottung erst hineinwachsen lässt, und den Zustand nach der Auferstehung von dem Zustand vor der Auferstehung schärfer unterscheidet, als seine Vorstellung von dem Ursprung des Fleisches eigentlich gestattet. Es bleibt diess aber auch so der Punkt, in welchem seine Lehre sich selbst aufhebt. Was er die Glorification und Vergottung des Fleisches Christi nennt, ist in der That die völlige Abtilgung der menschlichen Natur Christi, selbst wenn man zugeben wollte, dass Christus in seiner übercreatürlichen Menschheit als wahrer und wirklicher Mensch angesehen werden könne. Wäre das Fleisch das, was es nach Schwenkfeld sein soll, könnte seine materielle Natur zur immateriellen Natur Gottes werden, so müsste das Fleisch an sich Geist sein, sowie dagegen der Geist an sich Fleisch sein müsste, wenn Christus als Mensch dem Fleische nach aus Gott erzeugt wäre. Schwenkfeld hebt den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Fleisch auf, und das Eigenthümliche seiner Lehre besteht daher eben darin, dass er dem Fleisch den Begriff des Geistes substituirt, und vom Fleische Bestimmungen aussagt, die an sich nur dem Geist zukommen können. Nur der Geist ist sowohl endlich als unendlich, sowohl creatürlich als übercreatürlich, in seinem Unterschiede von Gott zugleich an sich mit Gott eins, sowie es auch nur aus dieser Identificirung des Fleisches mit dem Geist erklärt werden kann, wenn Schwenkfeld unter dem Fleisch die menschliche Natur Christi überhaupt versteht. Der durch seine Lehre hindurchblickende, ächt speculative Gedanke aber ist, dass es eine immanente Einheit des Endlichen und Unendlichen oder des Menschlichen und Göttlichen gibt, eine an sich seiende gottmenschliche Einheit, die auf einem ganz andern, weit tiefern Grund der Einheit beruht, als die doch immer nur äusserliche und unvermittelte *Unio* der beiden Naturen, welche die kirchliche Lehre durch ihre *communicatio idio-*

matum zu Stande bringt. Diese Lehre hielt Schwenkfeld nur für eine verführerische Schullehre, bei welcher es zu keiner wahren Einheit der Person Christi kommen könne. Sie mache Christus nur zu einem angenommenen Gnadensohn, zu einer geschaffenen Creatur, die ewig Creatur bleibe. Sie behaupte, dass der Mensch in Christus, oder Christus nach der menschlichen Natur auch jetzt in der Glorie nach seiner Verklärung und Erhöhung, viel weniger sei und vermöge, als nach der Natur des Worts, und dass Gottes Gnade, der heilige Geist, die göttliche Gerechtigkeit und unsere Seligkeit allein von Gott, der Natur des Worts und nicht von dem ganzen Christus, als dem Gottmenschen, an uns gelange, und desshalb sei Christus nach seiner Menschheit eigentlich nicht anzubeten und göttlich zu verehren, ja, dass der Mensch Jesus Christus mit seinem Blut und Fleisch keineswegs in's Wesen der göttlichen Dreieinigkeit gehöre, sondern davon ausgeschlossen sei. So äusserlich erschien ihm also die kirchliche Lehre, und ihr gegenüber gieng sein Hauptbestreben dahin, die Einheit Gottes und des Menschen tiefer und innerlicher aufzufassen.

Die protestantischen Theologen und Luther selbst konnten in der Lehre Schwenkfeld's überhaupt nur eine Verirrung in's Doketische und Schwärmerische sehen. Sie nahmen die hergebrachte Lehre von der Person Christi, wie die Trinitätslehre, so sehr als eine in sich abgeschlossene, dass sie kein Bedürfniss hatten, über sie hinauszugehen. Doch verhielt es sich mit dieser Lehre auch wieder anders, als mit der Trinitätslehre. Sie hieng mit der Lehre vom Abendmahl so eng zusammen, dass die Streitigkeiten über die letztere auch zu einer Differenz über die Lehre von der Person Christi zwischen den Lutheranern und Reformirten führen musste. Luther wollte mit seiner Lehre von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi die Behauptung der Gegner widerlegen, dass Brod und Wein schon desswegen nicht der Leib und das Blut

Christi sein können, weil Christus, wenn er mit seinem Leibe im Abendmahl gegenwärtig wäre, nicht zugleich zur rechten Hand Gottes sitzen könnte. Ist der Leib Christi, argumentirte er, zur Rechten Gottes, die Rechte Gottes aber an allen Enden, so muss, wo die Rechte ist, auch Christus mit seinem Leibe gegenwärtig sein. Setzte dieses Argument eine Einheit der beiden Naturen voraus, vermöge welcher auch von der menschlichen Natur prädicirt werden konnte, was an sich nur der göttlichen zukam, so drangen auf der andern Seite die Gegner, welche in einer solchen Einheit nur eine Vermischung der beiden Naturen sehen konnten, um so mehr auf die Anerkennung ihres Unterschieds, und Zwingli unterliess es nicht, diese Differenz, in welcher zwei völlig divergirende Ansichten ihren Ausgangspunkt hatten, mit aller Schärfe hervorzuheben. Man habe, meinte er, wohl darauf zu achten, weil die Schrift öfters vom ganzen Christus oder von beiden Naturen rede. Sie bediene sich der Redefigur der Allöose, durch die sie beide Naturen gleichsam gegen einander wechsle, so dass sie die eine nenne und die andere verstehe, oder das nenne, was beide seien, und doch nur von einer rede. So nehme sie oft zwar jede Natur für sich, aber ebenso oft die eine für die andere, indem sie von der einen etwas zu sagen scheine, was nur der andern gehöre, und ebenso oft bediene sie sich des beide Naturen umfassenden Namens Christus, wenn sie nur von einer reden wolle. Das wesentliche Moment dieses zwischen Luther und Zwingli sehr lebhaft geführten Streits ist nicht, dass der Eine die Einheit der Person zu trennen, der Andere die Zweiheit der Naturen zu vermengen schien, wohl aber steht jeder von beiden auf einem Standpunkt, welcher das gerade Gegentheil von dem des Andern war. Ist Christus ein wahres unzertrennliches Subject, so kann er den eigentlichen Schwerpunkt seines persönlichen Bewusstseins, sein wahres substanzielles Selbst nur entweder auf der göttlichen,

oder auf der menschlichen Seite seines Wesens haben. Zwingli setzte es in die menschliche Seite, wenn ihm der wahre Christus nur da war, wo er auch dem Leibe nach war, Luther in die göttliche, wenn er von dem unmittelbaren leiblichen Sein abstrahirend das leibliche Sein vielmehr aus der Allenthalbenheit der göttlichen Natur ableitete. So sehr es dem empirischen Bewusstsein widerspricht, wenn die Allgegenwart des göttlichen Wesens einem menschlichen Dasein zukommen soll, so ganz anders stellt sich doch die Sache, sobald die Person Christi nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Standpunkt aus betrachtet wird. Ist Christus nach dem wahren substanziellen Begriff seines Wesens Gott, so ist das Menschliche an ihm nur ein Accidens, ein verschwindendes Moment, und es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, ob es auf einem einzelnen Punkt einen höhern Grad von Realität hat, als auf einem andern, wenn es überhaupt, an sich betrachtet, auf jedem Punkt jeden Augenblick in sich selbst zu verschwinden im Begriff ist. Ist Christus nach Luther im Abendmahl nur so als Mensch leiblich gegenwärtig, wie er auch sonst überall in der ganzen Welt ist, welche Realität kann der einzelne Punkt, welchen er mit seiner leiblichen Existenz einnimmt, in der Unendlichkeit des Universums noch haben? Er zerfliesst selbst in's Unendliche, und es geht daraus nur die Folge hervor, dass Christus, wenn er als wesentlich göttliches Subject zugleich die wahre Wirklichkeit eines menschlichen Daseins haben soll, entweder gar nicht Mensch ist, oder nicht in der Weise eines bestimmten einzelnen Individuums. In der lutherischen Ubiquitätslehre ist daher nur ausgesprochen, wie eine Christologie sich gestalten muss, welche das Göttliche in der Person Christi zur wahren Substanz seines Wesens macht [1]).

1) So leicht es Zwingli wurde, die lutherische Vermischung der Naturen zu bestreiten, so wenig konnte doch auch er selbst bedenklichen

Über die Ubiquität des Leibes Christi wurde noch lange lebhaft gestritten. Auf der schweizerischen oder reformirten Seite wurde sie von H. Bullinger, P. Martyr, Th. Beza angegriffen, auf der andern, der lutherischen, besonders von den württembergischen Theologen J. Brenz und J. Andreä vertheidigt. Es konnte daher nicht anders geschehen, als dass die schon so weit entwickelte Unterscheidungslehre sich auch symbolisch constituirte. In der lutherischen Kirche geschah diess durch die Concordienformel. Um die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl darzuthun, gieng die Formel auf das Verhältniss der beiden Naturen in Christus zurück, sie entwickelte es genau, und glaubte der den Gegnern zugeschriebenen blos verbalen Communication der Idiome nicht nachdrücklich genug die reale entgegensetzen zu können. Theilt die menschliche Natur vermöge der realen Gemein-

---

Consequenzen entgehen. Wenn er den Satz zugab, überall, wo Gott ist, ist auch Christus, die Folgerung aber, dass auch die Menschheit Christi überall sei, zurückwies, so mochte er die Unmöglichkeit, etwas Geschaffenes sich allgegenwärtig zu denken, noch so überzeugend nachweisen, die Unrichtigkeit jener Folgerung war damit noch nicht abgethan. Christus ist ja nicht blosser Gott, sondern Gottmensch, wo die Person Christi ist, ist auch seine Menschheit, ist Christus überall, wo Gott ist, so muss auch seine Menschheit überall sein. Die Analogien, wodurch Zwingli die Möglichkeit des Gegentheils zu beweisen suchte, dass also Christus mit seiner göttlichen Persönlichkeit allgegenwärtig sei, und doch mit der menschlichen Seite dieser Persönlichkeit in einem bestimmten Raum sein soll, treffen nicht zu. So sagte er, des Kaisers Gemüth ist in Mailand, und doch ist er selbst in Spanien und nicht in Mailand. Daraus folgt aber nicht, dass er nicht ein Mensch sei. Aber des Kaisers Gemüth ist eben nicht wirklich und persönlich in Mailand, während sich sein Leib in Spanien befindet, wie die Gottheit Christi substanziell allgegenwärtig sein soll, während seine Menschheit auf einen Ort im Himmel beschränkt ist. Soll man sich nach solchen Analogien das Verhältniss der beiden Naturen denken, so kommen wir nur auf eine moralische, keine persönliche Einheit. Sehr richtig hat Zwingli den doketischen Charakter der lutherischen Christologie erkannt. „Weer, weer, Luther, Marcion will dir in Garten!“ — der marcionitische Doketismus mit der Consequenz, dass Christus nicht wirklich gelitten hat. Vgl. Zeller, Zwingli S. 86 f.

schaft mit der göttlichen, die Eigenschaften der letztern, so ist sie mit derselben leiblichen Gegenwart, mit welcher sie überall ist, auch im Abendmahl. Gleichwohl aber schreibt die Formel Christus nicht die aus ihrer Theorie sich ergebende leibliche Allgegenwart zu, sie sagt nicht, wie sie ihren Prämissen zufolge sagen sollte, absolut: Christus ist überall gegenwärtig, sondern nur hypothetisch: er ist leiblich da gegenwärtig, wo er gegenwärtig sein will. Sie macht daher, was in Folge der *communic. idiom.* eine permanente Eigenschaft der menschlichen Natur geworden sein soll, von einem vorübergehenden Willensakt abhängig, für welchen die Lehre von der *communic. idiom.* keine Bedeutung mehr haben kann, oder sie setzt an die Stelle des der Natur zukommenden Seins ein Wollen, das nicht auf die eine der beiden Naturen, sondern nur auf die ganze Person zurückgeführt werden kann. Es lässt sich diess nur daraus erklären, dass man sich doch nicht verbergen konnte, wie abenteuerlich die ganze Vorstellung sei, und wie wenig man durch sie erreiche, was man bezweckte. Ist Christus leiblich im Abendmahl nur so, wie er überall in der ganzen Welt ist, welche Bedeutung kann seine leibliche Gegenwart im Abendmahl haben. Aber auch die ganze zur Begründung der Ubiquitätslehre aufgestellte Theorie entbehrt aller Haltbarkeit, wie unter den Gegenschriften, welche die Reformirten der *Formula Concordiae* entgegenstellten, am besten die zu Neustadt in der Pfalz im Jahr 1581 erschienene *Admonitio* gezeigt hat. Dass die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Natur in Folge ihrer Einigung mit der göttlichen zu ihrer vollen Actualität gebracht und erhöht worden seien, habe keine Schwierigkeit. Die menschliche Natur erhalte dadurch nichts, wozu nicht an sich die Fähigkeit in ihr liege, so wenig als es gegen die Natur des Eisens sei, im Feuer glühend zu werden. Aber eben diese Vergleichung zeige auch deut-

lich, dass es mit der *communic. idiom.* sich ganz anders verhalte, als die *Formula Concordiae* lehre. Denn nicht alle Eigenschaften des Feuers werden dem Eisen mitgetheilt, sondern nur solche, welche die Natur des Eisens nicht zerstören. Sollen aber göttliche Eigenschaften, wie die Allgegenwart, auf die menschliche Natur übergegangen sein, so müsste diese der Schranken ihrer Endlichkeit enthoben und in die ihr fremde Sphäre des Unendlichen versetzt worden sein, was nicht geschehen kann, ohne dass sie ebendamit aufhört zu sein, was sie an sich ist, eine menschlich endliche Natur. Die menschliche Natur wird aufgehoben, zerstört, wenn sie widersprechende Eigenschaften in sich vereinigen, zugleich endlich und unendlich sein soll. *Nulla enim natura,* sagt die Neustädter *Admonitio* sehr richtig, *in se ipsam recipit contradictoria.* Die Symbole der reformirten Kirche setzen der lutherischen Lehre besonders die Bestimmungen entgegen, dass Christus nach seiner menschlichen Natur nicht überall, nicht auf der Erde, sondern nur im Himmel sei, dass die menschliche Natur immer endlich begrenzt, und in ihrer natürlichen Form und Dimension bleibe u. s. w. Ganz richtig wird die hier stattfindende Differenz auf den adäquaten Ausdruck gebracht, die Communication der Idiome könne nicht, wie die Lutheraner behaupten, von den abstracten, sondern nur, wie in der Kirche immer angenommen worden sei, von den concreten Subjecten gelten. Eine reale Gemeinschaft zwischen den beiden Naturen nehmen auch die Reformirten an, und zwar nicht blos durch die Vermittlung der Person, sondern auch unmittelbar, wesswegen sie gegen den von der *Formula Concordiae* ihnen gemachten Vorwurf protestiren, dass sie die zwei Naturen in Christus nur so zusammenfügen, *sicut conglutinantur duo asseres;* aber sie lassen der menschlichen Natur von der göttlichen nur solche Eigenschaften mitgetheilt werden, welche an sich die Sphäre einer geschaffenen Natur nicht überschrei-

ten. In der Christologie war das *finitum non est capax infiniti* der stehende Wahlspruch der Reformirten.

Die folgenden lutherischen Theologen bildeten die in der *Formula Concordiae* enthaltene Theorie weiter aus, indem sie die verschiedenen an sich möglichen Fälle classificirten und in ein System brachten. Schon die *Formula Concordiae* unterscheidet drei verschiedene Gattungen solcher Sätze. Hauptsächlich aber war es M. Chemniz, welcher um die Zeit der Abfassung der *Formula Concordiae* in seiner Schrift *de duabus naturis in Christo* dieser Lehre zuerst diese Form gab. Er wollte in dieser Schrift zeigen, *quomodo doctrina haec in certos aliquos distinctos gradus distribui possit,* und nahm drei *genera* an; bei dem ersten kommen die Idiome der beiden Naturen in Betracht, wesswegen dieses *genus* vorzugsweise das *genus idiomaticum* heisst, bei dem zweiten die Actionen der beiden Naturen und zwar sofern sie zum Erlösungswerke concurriren, woher dieses zweite *genus* den Namen des *genus apotelesmaticum* führt, im dritten ist die Mittheilung von Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche ausgesprochen. Hier war also der Ort für die fragliche Lehre von der Ubiquität der menschlichen Natur, allein auch Chemniz setzte die der menschlichen Natur Christi in Folge der *Unio* an sich zukommende Allgegenwart auf die blosse Möglichkeit herab, da gegenwärtig zu sein, wo er gegewärtig sein wolle und seine leibliche Gegenwart, wie namentlich im Abendmahl, verheissen habe, und zuletzt begieng man auch noch die Inconsequenz, dass man sich für alles, was man über die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi oder seines menschlichen Leibes behauptete, auf die Allmacht Gottes berief, welcher alles, auch das Undenkbarste möglich sei. Hiemit gab man das aufgestellte Princip wieder auf, indem die systematische Classification und Deduction darthun sollte, dass der Begriff der realen Gemeinschaft logisch nicht erschöpft sei,

wenn nicht auch diese an sich mögliche Form stattfinde. Es kann daher wenigstens in formeller Hinsicht nur als ein Fortschritt angesehen werden, dass in der Folge die lutherischen Theologen die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht mehr aus der göttlichen Allmacht ableiteten, sondern einzig nur auf die Unio gründeten. So schien erst durch die lutherische Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur das vollends ergänzt zu werden, was in der Lehre von der *Unio* immer noch fehlte. Katholiken nnd Reformirte nahmen ohne Bedenken an, dass der fleischgewordene Logos zwar innerhalb des Fleisches, aber ebenso auch ausserhalb desselben subsistire. Die lutherischen Theologen machten auf die Lücke, die hier noch war, aufmerksam, und füllten sie durch ihren Lehrsatz aus, dass nach geschehener Unio der Logos ebenso wenig ausser und ohne das Fleisch sei, als das Fleisch ausser und ohne den Logos, dass also mit Einem Wort der Logos und das Fleisch sich gegenseitig deckende Grössen seien. Auch darin giengen sie noch einen Schritt weiter, dass sie nicht blos die These, die göttliche Natur des Logos habe ihre unendliche Majestät, oder ihre wesentlichen unendlichen und ungeschaffenen Idiome der menschlichen Natur auf die vollkommenste und realste Weise mitgetheilt, in ihrer strengen Allgemeinheit aufstellten, sondern auch, was man bisher nur von der Allgegenwart behauptet hatte, ebenso von andern Eigenschaften, namentlich der Allmacht, Allwissenheit, Lebenskräftigkeit, geltend machten. Auch diese Eigenschaften hatte Christus als Mensch auf absolute Weise.

So schien das System ganz in sich abgeschlossen und abgerundet; unter den lutherischen Theologen selbst aber war es G. Calixt, welcher auch hier seinen Widerspruch einlegte. Eine solche Gemeinschaft göttlicher Attribute zwischen der göttlichen und menschlichen Natur schien ihm mit Einem Worte Eutychianismus zu sein. Man suchte sich dagegen

durch verschiedene Distinctionen zu verwahren, vermöge welcher zwischen dem, was die göttliche Natur auf absolute, die menschliche auf mitgetheilte Weise hatte, auch wieder ein Unterschied sein sollte. Aber warum sollte denn überhaupt, konnte man weiter fragen, nur die göttliche Natur ihre Eigenschaften der menschlichen und nicht ebenso umgekehrt die menschliche die ihrigen der göttlichen mittheilen? Man glaubte diess nicht annehmen zu können, aber ebendesswegen blieb der Begriff der realen Gemeinschaft bei allem Bestreben, ihn durchzuführen, nur ein einseitig vollzogener. Setzte man sich aber über diese Einseitigkeit hinweg, wie liess sich der unmittelbare Besitz göttlicher Eigenschaften mit der ganzen Erscheinung der menschlichen Natur Christi in so manchen Thatsachen der evangelischen Geschichte, die das Gegentheil bezeugen, zusammen denken? Um solche Einwendungen abzuschneiden, unterschied man wieder zwischen Besitz und Gebrauch, und legte daher auch besonderes Gewicht auf die Unterscheidung eines doppelten Standes Christi, des Standes der Erniedrigung und des Standes der Erhöhung. Die Erniedrigung hatte die schon geschehene *Unio* zu ihrer Voraussetzung und bestand in der Verzichtleistung auf den vollen Gebrauch, welchen der fleischgewordene Logos von der göttlichen Majestät hätte machen können. Es soll also dadurch jedes doketische Element ausgeschlossen werden, indem die Majestät der göttlichen Natur zurücktreten muss, um der Realität der menschlichen Natur Raum zu machen; aber wie nahe berühren sich nun innerhalb der menschlichen Natur die härtesten Gegensätze! Dasselbe Subject, das in seiner menschlichen Natur die absolute göttliche Allmacht und Allgegenwart in sich hatte, soll sich in dem Moment seines äussersten Todesleidens von aller Nähe der Gottheit verlassen gefühlt haben, dasselbe Subject, das nach seiner menschlichen Natur sein Nichtwissen bekannte, soll in derselben Natur vom ersten

Moment der Empfängniss an, die Macht alles actuell zu wirken, in sich gehabt haben, dasselbe Subject, das in seinem Fleische das absolute Princip des Lebens hatte, soll gleichwohl wirklich gestorben sein! An der Distinction zwischen Besitz und Gebrauch hieng diese subtile Lehre, durch welche man einerseits den Doketismus abwehren, andererseits der menschlichen Natur den Besitz aller göttlichen Eigenschaften vindiciren wollte, aber wie zwischen einer κτῆσις und einer χρῆσις, unterschied man auch weiter zwischen einer κρύψις und κένωσις. Was man hat und besitzt, kann man ungebraucht lassen, aber der Nichtgebrauch muss nicht gerade ein völliger Nichtgebrauch, eine Entäusserung sein, er kann auch ein Gebrauch im Stillen und Verborgenen sein.

Darauf bezog sich der wegen seiner leeren Subtilität berüchtigte Streit der Theologen in Tübingen mit den Theologen in Giessen und Marburg, zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts. Die Veranlassung gab eine zunächst den Begriff der göttlichen Allgegenwart betreffende Frage, mit welcher sich der Giessener Theolog, Balth. Menzer, da ihm seine Collegen Winkelmann und Gesenius nicht beistimmten, an den Kanzler der hiesigen Universität, Hafenreffer, wandte. Die Antwort erfolgte in einem Facultätsgutachten im Jahre 1619, in welchem die Tübinger Theologen Luc. Osiander, Melch. Nicolai, Theod. Thumm, sich gegen Menzer's Ansicht erklärten. Menzer's Mitkämpfer wurde in der Folge in dem in vielen Schriften fortgeführten Streit besonders Justus Feuerborn in Marburg. Nach der Lehre der Tübinger Theologie hatte Christus nach seiner menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung sosehr den steten ununterbrochenen Gebrauch der ihm vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen mitgetheilten Allmacht und Allgegenwart, dass er selbst im Moment seines Todes Himmel und Erde mit seiner Allmacht und Allgegenwart regierte, nur that er diess im Ver-

borgenen. In Beziehung auf das hohepriesterliche Amt jedoch nahmen sie an, dass Christus den Zweck der Menschwerdung, die Erlösung der Menschen durch sein Leiden und Sterben nicht hätte realisiren können, wenn er nicht den reflexen Gebrauch, d. h. in Beziehung auf seinen eigenen Leib, zurückgezogen hätte, des directen Gebrauchs seiner Majestät aber, der sich nicht auf ihn selbst, sondern auf die Creaturen bezog, enthielt er sich nicht. Desswegen hatte auch seine Erhöhung für sein hohepriesterliches Amt eine andere Bedeutung, als für sein königliches. Nur für jenes, nicht aber für dieses war sie eine wahre und reale Erhöhung, weil er schon im Momente seiner Menschwerdung sosehr im vollsten und eigentlichsten Sinn erhöht worden war, dass seine spätere Erhöhung nach seiner Auferstehung nur die schon vorhandene, aber noch verhüllte Majestät in ihr helles Licht setzte. Alles diess schien den Tübinger Theologen die nothwendige Folge der persönlichen *Unio* zu sein, sie konnten wegen derselben auch in der κένωσις nur eine κρύψις, keinen Nichtgebrauch, sondern nur einen geheimen Gebrauch sehen. Die Gegner dagegen urgirten um so mehr den Begriff der κένωσις, die ihnen keine wahre und wirkliche Entäusserung zu sein schien, wenn Christus alles dasjenige in dessen Entäusserung eben der Zustand der κένωσις bestehen sollte, gleichwohl, sei es auch nur im Stillen, ausgeübt haben würde. Die Knechtsgestalt kann nur das Gegentheil der Gottesgestalt sein, gehört nun zu dieser die Majestät der göttlichen Allgegenwart bei den Creaturen, so muss Christus in seiner Knechtsgestalt als Mensch auf sie Verzicht geleistet haben. Auch wäre es doch ein gar zu grosser Widerspruch, anzunehmen, dass Christus in demselben Moment, in welchem er am Kreuze hieng, und in der Empfindung des göttlichen Zorns mit aller Trostlosigkeit des Verlassenseins zu ringen hatte, auf dem Thron der göttlichen Majestät sass. Ja sogar die Consequenzen zog man: Wäre

Christus schon seit dem Moment seiner Empfängniss bei allen Creaturen unmittelbar und substanziell gegenwärtig gewesen, so wäre der Leib Christi zu derselben Zeit, in welcher er noch im Mutterleib der Jungfrau lag, ausserhalb des Mutterleibs gewesen, und während er aus dem Mutterleib hervorgieng, zugleich in ihm geblieben, und wenn Christus nach seinem Fleische auch im Tode allgegenwärtig ge wesen wäre, so müsste man ja behaupten, dass sein gestorbener, gekreuzigter und begrabener Leib bei allen und jeden Creaturen, somit auch bei seiner Seele im Paradiese unmittelbar gegenwärtig war, wodurch die Wahrheit seines Todes geläugnet würde, endlich, wenn im Triduum des Todes die Seele Christi von seinem Leib getrennt war, ob sich denken lasse, dass auch damals der entseelte Leib mit göttlicher Allwissenheit alles im ganzen Universum regiert habe. Alle diese so gefährlichen Consequenzen sollte die κένωσις abschneiden. Bedenkt man aber, dass diese κένωσις doch immer noch eine κτῆσις war, so sieht man, an welchen dünnen Fäden die ganze Controverse hinläuft, wie schwach auch so die Realität des Todes Jesu begründet ist, wie doketisch seine ganze menschliche Erscheinung werden muss. Da es jedoch, wo die Gefahr des Doketismus so gross war, immer besser war, zur Abwehr desselben etwas als nichts zu thun, so kann man sich nicht wundern, dass die übrigen Theologen auf die Seite der Hessen traten. Die Sache wurde sehr lebhaft verhandelt, nicht blos zwischen den Theologen, sondern auch den Höfen. Der Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt schickte wegen der Frage über die κένωσις und κρύψις eine eigene Gesandtschaft nach Stuttgart an den Herzog Joh. Friedrich von Württemberg, worauf dieser eine besondere Commission ernannte, die mit den Darmstädt'schen Räthen über die anständigsten und wirksamsten Mittel zur Beilegung des theologischen Streits berathschlagen sollte.

Nach mehreren Conferenzen einigte man sich dahin, dass jede Partei der streitenden Theologen ihre Meinung in einen kurzen Aufsatz fassen und jede zugleich eine Declaration über die Meinung der andern stellen, sodann aber die Acten den sächsischen und badischen Theologen zur Erstattung eines Gutachtens mitgetheilt werden sollen. Der Kurfürst von Sachsen, Johann Georg, seinerseits versammelte seine Theologen in Dresden in derselben Angelegenheit. Auf seinen Befehl erschien im Jahr 1624 eine ***Solida verboque Dei et libro christianae concordiae congrua decisio.*** Da in dieser Entscheidung in der Hauptsache den hessischen Theologen Recht gegeben war, so konnten sich die Tübinger Theologen nicht enthalten, der *decisio saxonica* eine scharfe Gegenschrift unter dem milden Titel einer *amica admonitio* entgegenzusetzen, auf welche die Sachsen noch eine *necessaria et inevitabilis apologia* im Jahr 1625 folgen liessen, worauf sodann der Streit, oder dieser neue lutherische Katzenkrieg, wie ihn die Jesuiten in Ingolstadt nannten, vor dem ernsteren Geräusch der Waffen des dreissigjährigen Kriegs verstummte.

Es ist schon aus dem Bisherigen zu sehen, welche Wichtigkeit für die lutherische Dogmatik die Lehre von den beiden Ständen hat. Je mehr die lutherischen Theologen auf die reale Gemeinschaft und die Identität der beiden Naturen drangen, so dass ihnen die menschliche Natur nur eine andere Form der göttlichen war, desto mehr wurden sie genöthigt, an die Stelle des Unterschieds, welchen man sonst zwischen den beiden Naturen macht, den Unterschied zwischen den beiden Ständen Christi zu setzen. Die lutherischen Theologen machen selbst auf diese Eigenthümlichkeit ihres Standpunkts aufmerksam, wenn sie bemerken, nach der sonstigen kirchlichen Lehrweise sei das Subject des Standes der Erniedrigung der λόγος ἄσαρκος und die Erniedrigung

beziehe sich auf die Menschwerdung überhaupt, wie auch die Reformirten annehmen, nach der lutherischen Lehre aber, welche ihren biblischen Grund hauptsächlich in der Stelle Phil. 2, 6 f. hat, sei das Subject der λόγος ἔνσαρκος, und die Erniedrigung sei als die κένωσις des fleischgewordenen Logos eben die Entäusserung von dem *status divinae majestatis plenarius, universalis et non interruptus.* Ungeachtet aber die *exinanitio* die *unio* zu ihrer Voraussetzung hat, soll doch das erste Moment der *exinanitio* die *conceptio* sein. Wie lässt sich diess denken, dass Christus erst, nachdem er schon Mensch geworden war, empfangen und geboren worden ist? Diese Form hat in der lutherischen Lehre der Satz, der uns bisher schon so oft begegnet ist, dass Christus nicht zeitlich als Mensch hätte geboren werden können, wenn er nicht als Gott an sich schon Mensch war. Christus war schon der incarnirte Gottmensch, als er sich entschloss, im Schooss der Jungfrau empfangen zu werden. Über dem empfangenen, geborenen und seinen menschlichen Lebensverlauf nehmenden Christus steht der präexistirende Gottmensch, der als der absolut Vollendete diesen ganzen Entwicklungslauf nicht nöthig gehabt hätte. Kam es so darauf an, den Stand der Erniedrigung in seinem Anfangspunkt oder Princip zu bestimmen, sofern er nach der lutherischen Lehre von der Person Christi nicht in die Menschwerdung und *Unio* zu setzen ist, sondern beide schon zu seiner Voraussetzung hat, so ist auch diess ein Beweis der Wichtigkeit, welche die Lehre von den Ständen für die lutherischen Theologen hatte, dass auch der Endpunkt des Standes der Erniedrigung Gegenstand einer Controverse wurde, in der Frage, ob die Höllenfahrt Christi zum Stande der Erniedrigung, oder zum Stande der Erhöhung gehöre? Joh. Äpin Höck, erster Prediger in Hamburg, stellte im Jahr 1544 in einer Erklärung Ps. 16 die Meinung auf,

Christus sei, als er in die Hölle hinabfuhr, noch nicht im Stande der Erhöhung gewesen, sondern habe auf der untersten Stufe der Erniedrigung das Erlösungswerk dadurch vollendet, dass er auch in der Hölle für die Sünden der Menschen büsste. Es würde eine wesentliche Lücke in dem Werke der Satisfaction zurückbleiben, wenn man nicht beweisen könnte, dass Christus auch die Strafen der Hölle erduldet habe. Dieser Meinung fehlte es nicht an ältern und neuern Auctoritäten. Schon vor der Reformation hatte Nicolaus de Cusa im vierzehnten Jahrhundert behauptet, die Seele Christi habe zur Vollendung des Erlösungswerks drei Tage die Strafe der Verdammten erduldet. Ja, Luther selbst hatte in seiner Auslegung der 22 ersten Psalmen die Himmelfahrt in demselben Sinne genommen, ebenso J. Brenz. Auch Calvin, Inst. chr. rel. 2. 16, 10 nahm an, auf das, was Christus vor den Augen der Menschen körperlich erduldete, sei das unsichtbare Gericht vor Gott gefolgt, damit wir wissen, wir seien nicht blos durch den Leib Christi erkauft, sondern durch ein noch grösseres Lösegeld, *quod diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit.* Desswegen musste er *cum inferorum copiis aeternaeque mortis horrore quasi consertis manibus luctari.* So hatte demnach die Meinung Äpins nichts an sich Anstössiges, in Hamburg aber erregte sie grosses Aufsehen, es wurde von den Kanzeln herab gegen sie polemisirt und das Volk so in Gährung gesetzt, dass der Magistrat vergebens die Ruhe wieder herzustellen suchte. Man beschloss, ein Gutachten von den Wittenberger Theologen einzuholen im Jahr 1549. Melanchthon, der es verfasste, sprach sich in demselben in seinem und seiner Collegen Namen so aus: Sie haben an mehrere auswärtige Theologen geschrieben, um sich der Übereinstimmung der Mehrheit zu versichern, ehe sie einer Meinung eine gewisse kirchliche Auctorität ertheilen. Vorläufig können sie jedoch nur daran erinnern, dass zwar der

s. Luther den Artikel von der Höllenfahrt immer für sehr wichtig gehalten und ihn gewöhnlich auf den Sieg Christi über die Hölle bezogen, aber auch mehrmals zu verstehen gegeben habe, man solle über das, was dabei vorgegangen, nicht weiter nachgrübeln. Das beste sei, die Sache nicht weiter auf der Kanzel und im Volksunterricht zur Sprache zu bringen. In Hamburg wurde die Ordnung nur dadurch hergestellt, dass der Magistrat die Unruhigsten, die das gebotene Stillschweigen nicht halten wollten, ihrer Ämter entsetzte und aus der Stadt vertrieb. Für die *Formula Concordiae* war dieser Vorgang die Veranlassung, in einem eigenen Artikel, dem IX., nach Luther's im Jahr 1533 in Torgau über die Höllenfahrt gehaltenen Predigt, zu bestimmen, dass Christus nach seiner göttlichen und menschlichen Natur, nach seinem Begräbniss, zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden und der Hölle Gewalt zerstört habe. Übrigens solle sich doch jeder die fruchtlose Mühe ersparen, mit spitzigen Gedanken darüber nachzuforschen, wie es mit und bei dieser Höllenfahrt zugegangen sein möchte, weil sich dieser Artikel ebenso wenig als der vorangehende über die Person Christi mit der Vernunft und den fünf Sinnen begreifen lasse, sondern allein geglaubt sein wolle. Die *Formula Concordiae* zog demnach die Höllenfahrt zum Stande der Erhöhung, als Anfang derselben, und diess blieb nun die hergebrachte Lehrweise der lutherischen Theologen, dass, wie Hollaz sagt: *Descendit Christus non eo fine, ut a daemonibus quidquam mali pateretur, sed ut de daemonibus triumphum ageret, et ut homines damnatos in carcere jure concludi convinceret.* Daher war seine Predigt in der Hölle keine *praedicatio evangelica et salutifera*, sondern *legalis et damnatoria.*

Die Lehre von der Versöhnung [1]).

Die protestantischen Theologen stellten die ganze Thätigkeit Christi zur Erlösung der Menschen, wie diess besonders seit Gerhard die gewöhnliche Lehrweise geworden ist, unter den Gesichtspunkt des dreifachen Amtes, des prophetischen, des hohepriesterlichen, und des königlichen. Das wichtigste dieser Ämter ist das mittlere, auf das sich die Lehre von der Versöhnung bezieht.

Man nimmt gewöhnlich an, die Anselm'sche Satisfactionslehre sei ohne wesentliche Veränderung in die protestantische Dogmatik übergegangen. Die protestantische Lehre von der Versöhnung schliesst sich zwar zunächst an die Anselm'sche Theorie an, je näher sich aber beide berühren, um so mehr kommt auch wieder darauf an, die Momente des Unterschiedes nicht zu übersehen. Der Standpunkt des protestantischen Bewusstseins musste an sich über den scholastischen hinausführen, aber auch in der Anselm'schen Theorie selbst lag Anlass genug, nicht blos bei ihren Bestimmungen stehen zu bleiben. Was Anselm und die Scholastiker unter der Satisfaction verstanden, lief auf die unbestimmte Vorstellung eines Äquivalents hinaus, wobei zwar auch schon zwischen Thun und Leiden unterschieden, aber nicht genau bestimmt wurde, was eigentlich Christus für die Menschen Gott geleistet habe. Da nach Anselm jede vernünftige Creatur an sich zu allem verbunden ist, was sie durch ihren thätigen Gehorsam leisten kann, so konnte er nur dem Leiden Christi die Bedeutung einer Satisfaction geben, diese selbst aber bestimmte er nur als ein *solvere* oder *reddere debitum*. Der Begriff der Versöhnung war daher in doppelter Beziehung noch einer nähern Bestimmung fähig. Es fragte sich sowohl, auf welche Weise

1) Vgl. des Verf. Schrift von der Versöhnung. S. 288 ff.

Christus in seinem Leiden an die Stelle der Menschen getreten sei, als auch ob die Voraussetzung, dass er nur durch sein Leiden, nicht aber sein Thun, Satisfaction habe leisten können, richtig sei. In diesen beiden Bestimmungen gieng die neue Satisfactionstheorie über die ältere hinaus; doch geschah diess erst in der Concordienformel, welche zuerst zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam unterschied. In den ältern Symbolen der protestantisch-lutherischen Kirche, der augsburgischen Confession, der Apologie und in den von Luther verfassten ist es immer nur der Tod Christi, welchem die Satisfaction zugeschrieben wird. In der *Formula Concordiae* nun findet sich, ohne dass man den Ursprung dieser Vorstellung weiter zurück verfolgen kann, ausser sofern schon bei Luther von einem Thun und thuenden Verdienst Christi hin und wieder die Rede ist, die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams, welche ohne Zweifel theils aus der protestantischen Lehre vom Gesetz, theils aus den neuen Bestimmungen zu erklären ist, welche die Lehre von der Person Christi aus Veranlassung des Abendmahlsstreits erhalten hat. Je strenger die lutherischen Theologen vom Gesetz als dem absoluten Willen Gottes dachten, desto näher lag der Gedanke, dass die vollkommene Erfüllung des Gesetzes den Menschen auf keine Weise erlassen werden könne, dass das Gesetz umsonst gegeben wäre, wenn es nicht auch durch den vollkommensten Gehorsam realisirt würde. Diese vollkommene Gesetzes-Erfüllung hatte zwar Christus durch die absolute Gerechtigkeit seines Lebens geleistet, solange man aber voraussetzte, dass Christus als Mensch für sich dazu verbunden war, konnte er es nicht an der Stelle der Menschen erfüllt haben, und es blieb somit hier noch eine Lücke, die erst ausgefüllt werden musste. Auf der andern Seite aber konnte man jetzt auch nicht mehr blos dabei stehen bleiben, dass Christus als Mensch wie jede vernünftige Creatur zum Gehor-

sam gegen Gott verbunden war. Als Gottmensch im Sinne der lutherischen Lehre konnte er mit den übrigen Menschen nicht in Eine Klasse gesetzt werden, als Gottmensch war er der *dominus legis*, welcher das durch sein Leben factisch erfüllte Gesetz nur für diejenigen erfüllt haben konnte, deren Stellvertreter er überhaupt war. Dadurch erhielt auch der Begriff der Stellvertretung seine nähere Bestimmung. An die Stelle der noch unbestimmten Vorstellung einer zum Besten der Menschen geschehenen Leistung trat nun die bestimmtere, dass Christus sowohl in Ansehung dessen, was die Menschen zu thun, als auch in Ansehung dessen, was sie zu leiden hatten, ihre Stelle vertreten habe. Auf dieser Grundlage bauten die lutherischen Theologen fort, indem sie die in der *Formula Concordiae* gegebenen Bestimmungen in folgenden Punkten weiter ausführten.

1. Das Verhältniss des thuenden und leidenden Gehorsams wurde so bestimmt, dass man in dem Werke der Erlösung eine negative und positive Seite unterschied, und das Negative, die blosse Befreiung vom Zorn Gottes für unzureichend erklärte, da der Mensch, um vor Gott bestehen zu können, auch positive Gerechtigkeit nöthig hatte, die er nur durch Erfüllung des Gesetzes erlangen konnte. In diesen beiden Beziehungen war Christus im eigentlichsten und vollkommensten Sinne der Stellvertreter der Menschen. Er that für sie, was sie selbst hätten thun sollen, und litt für sie, was sie hätten leiden sollen, die Strafe der Sünde, und zwar sowohl die zeitliche als die ewige, indem er, wenn auch nicht extensiv, doch intensiv die ewigen Höllenstrafen erduldete. So concurriren beide, der thuende und der leidende Gehorsam bei der Satisfaction, obgleich es an sich einer und derselbe ist.

2. In Ansehung der Schuld trugen die lutherischen Theologen kein Bedenken, auf den Anselm'schen Begriff zurückzugehen, und die Sünde als eine Beleidigung Gottes, ja so zu

sagen, als einen Gottesmord, ein *deicidium*, wie sich Quenstedt ausdrückt, zu definiren, welcher an dem unendlichen Wesen Gottes begangen, eine unendliche Strafe verdiene, und daher auch eine Satisfaction von unendlichem Werth erheische. Die Möglichkeit, eine solche zu leisten, schien aber nun erst in Christus auf die adäquate Weise begründet, seitdem er als Gottmensch mit dem bestimmten Begriff der lutherischen *communicatio idiomatum* gedacht wurde. Die Satisfaction eines Gottmenschen in diesem Sinne musste einen wahrhaft objectiven und absoluten Werth haben. Die lutherischen Theologen scheuen sich nicht zu sagen, dass das Blut des Gottmenschen das Blut Gottes selbst sei.

3. Da die unendliche Schuld der Sünde nur durch eine Satisfaction von unendlichem Werth aufgehoben werden konnte, so folgte hieraus von selbst, dass keine andere Weise der Erlösung möglich war. Diese Consequenz wird ausdrücklich anerkannt. Die lutherischen Theologen halten hier durchaus den strengsten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit fest und verwerfen daher auch mit Recht den willkürlichen Begriff der göttlichen Allmacht, auf welchen die Scholastiker in ihrer Satisfactionstheorie in letzter Beziehung immer wieder zurückgiengen. Dass aber Gott die von seiner absoluten Gerechtigkeit verlangte Strafe nicht an dem schuldigen Subject selbst vollzog, sondern eine Stellvertretung annahm, wird nicht weiter motivirt, sondern schlechthin als die schönste Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet, wodurch jedoch der Strenge des Satisfactionsbegriffs nichts entzogen werden soll.

Calvin legte das grösste Gewicht auf den Tod Christi, weil er ihn gleichfalls aus dem Gesichtspunkt der Satisfaction betrachtete, davon aber, dass Christus, wie er die Strafen der Sünden erduldete, für sie auch das Gesetz habe erfüllen müssen, sagt Calvin nichts, er spricht immer nur von der

Befreiung von dem Fluch des Gesetzes. Er hebt zwar den von Christus durch sein Leben überhaupt geleisteten Gehorsam hervor, fand aber die höchste Bedeutung desselben nur in dem natürlichen und nothwendigen Zusammenhang mit dem Leiden und Tode Jesu. Auch aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit leitete Calvin die satisfactorische Bedeutung des Todes Christi nicht ebenso ab, wie die lutherischen Theologen, sondern er bezog die Nothwendigkeit, von welcher man in dieser Beziehung sprach, nur auf das absolute Decret der Erwählung zur Seligkeit [1]). Das Höchste, wozu sich die Satisfactionstheorie der *Formula Concordiae* erhebt, ist der aus der Idee der Gerechtigkeit abgeleitete Grundsatz, dass die Strafe der Sünde ohne ein adäquates Äquivalent nicht aufgehoben werden könne. Auch die *obedientia activa* wurde, da ihr Begriff in der *justitia Christi imputata* nur ein unlebendiger blieb, in letzter Beziehung doch wieder der *obedientia passiva* untergeordnet. Dagegen unterscheiden sich von den auf dem Standpunkt der *Formula Concordiae* stehenden lutherischen Theologen Calvin und A. Osiander, welche beide hierin zusammengehören, wesentlich dadurch, dass sie das Verhältniss Gottes zu den Menschen nicht blos aus dem Gesichtspunkt der strafenden und genugthuenden Gerechtigkeit auffassen, was immer nur auf den negativen Begriff eines Erlösers von der Schuld und Strafe führt, sondern Christus als den höchsten Vermittler betrachten, durch welchen das absolute Wesen Gottes an die Menschen mitgetheilt wird. Christus musste nach der Ansicht dieser Theologen Mensch werden, nicht blos, weil ohne das Leiden eines Gottmenschen der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan werden kann, sondern weil überhaupt ohne die Vermittlung eines Gottmenschen

1) *De necessitate si quaeritur*, sagt er Instit. chr. rel. 2, 12, 1, *non simplex vel absoluta fuit, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus.*

kein lebendiges Verhältniss zwischen Gott und den Menschen oder den geistigen Wesen überhaupt gedacht werden kann. Wie in diesem Sinne Osiander die Fleischwerdung des Worts nicht blos durch den Sündenfall bedingt sein lassen wollte, so behauptete auch Calvin, dass, auch abgesehen von dem tiefen Verderben, in das der Mensch durch die Sünde versunken war, der Mensch ohne einen Mittler nicht zur Einheit mit Gott hätte kommen können, dass der Sohn Gottes Mensch werden musste, damit Gott und Mensch in ihm sich zur Einheit zusammenschliessen, dass, auch ein Engel nicht hätte der Erlöser der Menschen werden können, weil auch die Engel ein Haupt nöthig haben, durch das sie in der Einheit mit Gott erhalten werden. Das Fleisch, die Menschheit Christi ist ihm die nächste Quelle alles geistigen Lebens, welche selbst den in die ganze Menschheit sich ergiessenden Lebensstrom aus dem verborgenen Quell der Gottheit in sich aufgenommen hat. Hierin liegt die Idee einer ganz andern Versöhnungstheorie, als die der *Formula Concordiae* ist.

Obgleich Calvin die Unterscheidung einer *obed. activa* und *passiva* nicht kennt, so wurde sie doch bald auch in der reformirten Kirche angenommen; in ihr erhielt sie aber auch einen Gegner, dessen Widerspruch sehr bedeutend wurde. Der Herborner Theologe Joh. Piscator, zu Ende des sechzehnten und zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts, griff vor allem die Voraussetzung an, auf welcher die Lehre von der *obedientia activa* beruhte, dass Christus als Mensch zum Gehorsam gegen Gott nicht verbunden war. Seiner göttlichen Natur nach, behauptete Piscator, ist Christus allerdings der Herr des Gesetzes, aber seiner menschlichen Natur nach ist er, wie jede vernünftige Creatur, zum Gehorsam gegen den Schöpfer verbunden und dem Gesetz unterworfen, weil nur Gott absolut frei ist. In dieser Beziehung konnte er daher nicht Stellvertreter der Menschen sein, und es ist in der

Schrift nur von dem Gehorsam des Leidens und Todes als der Ursache der Sündenvergebung die Rede. Piscator suchte aber die Lehre von der *obedientia activa* besonders auch noch dialektisch, durch die Folgerungen, die er aus ihr zog, zu widerlegen. Seine Hauptargumente zur Aufdeckung ihres Widerspruchs sind folgende: 1. Würde uns der Gehorsam Christi, durch welchen er das göttliche Gesetz erfüllt hat, zugerechnet, so würde daraus folgen, dass Christus durch diesen Gehorsam Gott für unsere Sünden genug gethan, und uns die Vergebung derselben erworben hat, aber es würde daraus auch folgen, dass Gott ungerecht ist, indem er sich dieselbe Schuld doppelt bezahlen liess, nicht blos den thuenden, sondern auch den leidenden Gehorsam, oder das Leiden und den Tod Christi, wovon doch in dem Gesetz nirgends als einem Theil der Gesetze-Erfüllung die Rede ist. 2. Wenn uns der Gehorsam, welchen Christus dem göttlichen Gesetz geleistet hat, zugerechnet wird, so folgt, dass ihn Christus für uns, oder an unserer Stelle geleistet hat. Hat er ihn aber für uns geleistet, so sind wir vom Gehorsam gegen das göttliche Gesetz frei, davon können wir aber nicht frei sein, weil wir in Ewigkeit verbunden sind, Gott als unserm Schöpfer, Erlöser und Herrn zu gehorchen. 3. Wenn uns der thuende Gehorsam Christi zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, so hat Christus durch diesen Gehorsam Sündenvergebung erworben, da Zurechnung der Gerechtigkeit so viel ist als Sündenvergebung. Da aber im Gesetz nirgends befohlen ist, dass Christus für uns auch sein Blut vergiessen musste, und doch ohne Vergiessung des Blutes keine Sündenvergebung möglich ist (Hebr. 9, 12), so folgt, dass ohne Vergiessung des Bluts unsere Sünden vergeben sind. 4. Überhaupt kann der eine Gehorsam nicht neben dem andern bestehen, da der eine den andern aufhebt. Hat Christus durch seinen thuenden Gehorsam unsere Sünden gesühnt, so hat er es entweder vollständig und

vollkommen, oder theilweise und unvollkommen gethan. Vollständig und vollkommen kann er es aber nicht gethan haben, weil hieraus die Ungereimtheit entstehen würde, Christus sei zur Sühnung unserer Sünden umsonst gestorben. Er kann es also nur theilweise und unvollkommen gethan haben, aber auch diess lässt sich nicht denken, da er das Gesetz auf's vollkommenste erfüllt hat. Entweder ist also der thuende Gehorsam neben dem leidenden etwas völlig Überflüssiges, oder wenn er nichts Überflüssiges ist, so fehlt ihm die Vollkommenheit, die er als der Gehorsam Christi haben soll.

Bei dieser Argumentation setzte Piscator voraus, dass, sobald dem Menschen seine Sünden vergeben seien, das Unvollkommene seines Gehorsams nicht weiter in Betracht komme, auch der unvollkommene Gehorsam sei doch ein wahrer und wirklicher Gehorsam. Das Hauptmoment lag für Piscator immer nur in dem Begriff der Sündenvergebung; der Gerechtfertigte hatte nach seiner Ansicht schon durch die Sündenvergebung die Gerechtigkeit, wegen welcher er als gerecht angesehen werden konnte, nach der Ansicht der lutherischen Theologen aber gehörte zu dem Begriff der Gerechtigkeit nicht blos das negative Moment der Sündenvergebung, sondern auch das positive der Gesetzeserfüllung, weil derjenige, welchem die Sünden vergeben sind, zwar nicht mehr ungerecht, aber darum noch nicht positiv gerecht ist. Desswegen drangen sie besonders darauf, dass der thuende und leidende Gehorsam so wesentlich zusammengehören, dass, wenn nicht das Ganze seine Bedeutung verlieren soll, das eine von dem andern nicht getrennt werden kann. Wenn aber dabei doch von den lutherischen Theologen der *Formula Concordiae* zufolge das eigentliche Wesen der Rechtfertigung oder Gerechterklärung in die Sündenvergebung gesetzt wird, so dass alles Andere nur als Folge derselben anzusehen ist, so verwickelten sie sich in Widersprüche, in deren Erörterung

wir hier nicht eingehen können. Die Hauptsache ist, dass mit Piscator's Widerspruch, so sehr man auch nicht blos in der lutherischen, sondern auch in der reformirten Kirche ihm entgegentrat, der Auflösungsprocess der alten Satisfactionstheorie in der protestantischen Kirche selbst seinen Anfang nahm. Die Behauptung, dass Christus für sich selbst, als vernünftige Creatur, den in der Erfüllung des Gesetzes bestehenden Gehorsam zu leisten gehabt habe, hatte zu viel Wahres, als dass man das Gegentheil für eine unzweifelhafte Voraussetzung halten konnte. Ebendamit war aber einer der wichtigsten Grundsteine aus dem Gebäude der alten Satisfactionstheorie herausgenommen, man konnte den Hauptbegriff, auf welchem sie beruhte, den Begriff der Gerechtigkeit nicht mehr mit derselben Strenge festhalten, und sobald man ihn fallen liess, sah man sich auf einen andern Standpunkt versetzt. Der Widerspruch Piscator's konnte, wenn er weiter verfolgt wurde, nur auf denselben Standpunkt führen, auf welchen sich längst die Socinianer der kirchlichen Satisfactionstheorie gegenüber gestellt hatten. Das Merkwürdige seines Widerspruchs besteht daher eben darin, dass durch ihn innerhalb der protestantischen Kirche selbst eine Ansicht sich geltend machte, welche ausserhalb derselben in ihrem strengen Gegensatz gegen die kirchliche Lehre aufgestellt worden war.

Diess führt uns auf die socinianische Lehre von der Versöhnung, bei welcher wir eine negative und positive Seite zu unterscheiden haben. Der neue Standpunkt, auf welchen die Socinianer sich stellten, konnte nur dadurch gewonnen werden, dass sie das Unhaltbare und Widersprechende der alten Satisfactionstheorie nachwiesen. Auch hier zeigten sie in ihrer Polemik ganz besonders ihre uns schon bekannte kritische und dialektische Schärfe. Ihre Hauptargumente gegen die kirchliche Satisfactionstheorie sind folgende: 1. Gegen den derselben zu Grunde liegenden Begriff der Gerechtig-

keit wendeten sie ein, dass er mit der absoluten Idee Gottes streite. Kann Gott vermöge seiner Gerechtigkeit ohne Genugthuung die Sünden der Menschen nicht vergeben, so ist seine Gerechtigkeit nur eine Schranke seiner Absolutheit. Sind unsere Sünden Schulden, die wir gegen Gott haben, so muss Gott sie ohne Satisfaction ebenso gut erlassen können, wie jeder Mensch das freie Recht hat, seine Beleidigungen und Schulden andern zu erlassen. 2. Der Satisfactionsbegriff ist in sich widersprechend. Sündenvergebung und Genugthuung sind widerstreitende Begriffe, die sich gegenseitig aufheben. Wird die Schuld erlassen, so wird sie geschenkt, wird für sie genug gethan, so wird sie eingefordert. Sagt man, sie werde nicht von demselben eingefordert, welchem sie geschenkt wird, so ist zu antworten, dass die Schuld nur von dem gefordert werden kann, der sie schuldig ist. Bezahlt einer für einen andern, so muss das Geld, auch wenn es der Schuldner nicht selbst ausbezahlt, doch als von ihm bezahlt angesehen werden. Eine andere Seite des Widerspruchs, welchen der Satisfactionsbegriff in sich schliesst, liegt in seiner Beziehung zu den beiden Begriffen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gott muss bei der Satisfaction sowohl gütig und gnädig, als streng und gerecht gedacht werden. Wenn aber Gott einen Beweis seiner Güte und Gnade geben wollte, warum hat er nicht die Sünden der Menschen ohne Satisfaction erlassen? Wollte er dagegen seine strenge Gerechtigkeit durch Vollziehung der Strafe offenbaren, warum hat er nicht die gestraft, welche die Sünden begangen haben? Was kann ungerechter sein, als dass ein Unschuldiger statt der Schuldigen bestraft wird, wenn doch alle Möglichkeit vorhanden ist, die Schuldigen zu bestrafen? Einen weitern Widerspruch des Satisfactionsbegriffs sah Socin in den beiden Bestandtheilen des genugthuenden Gehorsams, dem thuenden und leidenden, in welcher Hinsicht er, wie Piscator, geltend machte, dass der

eine Gehorsam den andern ausschliesse; theils könne beides, die Satisfaction und die Zurechnung der Gerechtigkeit nicht zusammenbestehen, theils sei wenigstens das Eine neben dem Andern überflüssig. 3. Ein besonderes Moment der socinianischen Polemik gegen die kirchliche Satisfactionstheorie ist, dass sich auf keine Weise denken lässt, wie Christus die von dem gewöhnlichen Satisfactionsbegriff geforderte Satisfaction geleistet hat. Socin zeigt diess sowohl an dem leidenden als dem thuenden Gehorsam. Durch den leidenden hat Christus eine solche Satisfaction nicht geleistet, denn die Strafe, welche die Menschen für ihre Sünden verdienten, ist der ewige Tod, diesen hat Christus auf keinen Fall erduldet, da er vom Tode wieder auferstanden ist. Gesetzt aber auch, er hätte den ewigen Tod erduldet, so konnte doch er, der Eine, ihn nicht für unendlich Viele in derselben Schuld befindliche erdulden. Die Würde der Person kann hier nicht in Betracht kommen, da bei Gott kein Ansehen der Person gilt, auch muss ja selbst in dem Fall, wenn die Würde der Person eine leichte Strafe zu einer schwerern macht, immer noch eine gewisse Proportion zwischen den beiderseitigen Strafen stattfinden; welches Verhältniss ist aber hier zwischen dem Unendlichen, das wir erdulden sollten, und dem endlichen Leiden Christi, das noch überdiess für ihn nur der Weg zur Herrlichkeit war? Socin führte diess noch weiter aus, die Satisfactionskraft des thuenden Gehorsams aber wies auch er durch das Argument zurück, dass Christus für sich selbst Gott Gehorsam zu leisten verbunden war. Zu diesen die objective Seite des Satisfactionsdogma betreffenden Momenten kommt 4. noch, dass subjectiv bei der eigenen Thätigkeit des Menschen nichts mehr übrig bleibt, wenn alles, was seine Versöhnung mit Gott erfordert, an sich schon, ganz unabhängig von ihm geschehen ist. Ja selbst der Unsittlichkeit werde durch diese Lehre Thür und Thor geöffnet; dass sie *fenestram ad peccati licentiam aperiat*, sagt selbst der Rak.

Catech. qu. 393. Aus der protestantischen Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit schien sich den Socinianern nur die Folgerung zu ergeben, dass man ohne wahre und wirkliche Heiligkeit des Lebens selig werden könne, es gebe ja eine imputative Gerechtigkeit, bei welcher man als heilig und gerecht gelte, obgleich man sich noch im Dienste der Sünde befinde. Dass die auf diese Weise philosophisch und dialektisch widerlegte Lehre auch in der Schrift keinen Grund habe, konnte den Socinianern nicht schwer werden zu zeigen.

Aber was ist denn das Positive, das die Socinianer an die Stelle der von ihnen aufgehobenen Lehre setzten? Es ist in dem einfachen Satze enthalten, dass der Mensch mit Gott versöhnt ist, wenn er die Sünde bereut und sich bessert. Nur auf der Seite des Menschen also, in der Änderung seiner Gesinnung, nicht auf der Seite Gottes, durch einen auf das Wesen Gottes selbst sich beziehenden, eine Umänderung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen bewirkenden Akt erfolgt die Veränderung, ohne welche die Versöhnung des Menschen nicht gedacht werden kann. Gott ist an sich immer derselbe gegen den Menschen, von Ewigkeit mit ihm versöhnt, nur der Mensch muss sich in ein anderes Verhältniss zu Gott setzen, in die Subjectivität des Menschen ist die Realität seiner Versöhnung mit Gott gestellt, nur in ihr, in der moralischen Beschaffenheit seines Innern, liegt das Hinderniss, das entfernt werden muss, wenn er mit Gott sich soll versöhnt wissen. Er weiss sich versöhnt mit Gott, wenn er das praktisch lebendige Vertrauen zu Gott hat, dass er ihm seine Sünden vergeben werde. Je mehr dieses Vertrauen sich praktisch erweist, desto mehr darf der Mensch des Objects desselben gewiss sein. Auf der andern Seite kann aber doch diese Gewissheit ihre objective Realität auch nach den Socinianern erst durch Christus erhalten; so wenig die socinianische Lehre eine satisfactorische Vermittlung durch Christus gelten lassen will, so

viel liegt ihr doch auch auf ihrem Standpunkt daran, die Versöhnung mit Gott durch Christus vermitteln zu lassen. An die Stelle der satisfactorischen Thätigkeit tritt die verkündigende, an die Stelle des hohepriesterlichen Amts das prophetische. Christus hat den Menschen die Verheissung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens unter der Bedingung der Reue und Bestrafung gebracht. Die blosse Ankündigung macht jedoch den Begriff des Erlösers noch nicht aus, wenn der Erlöser nicht auch factisch auf die Aufhebung der Sünde hinwirkt. Die Socinianer heben in dieser Hinsicht besonders die Kraft des durch den Tod Christi gegebenen Beispiels hervor. Der Tod kann aber nur mit der Auferstehung zusammengenommen werden. Die Auferstehung Christi als der objectivste Beweis für die Wahrheit seiner Lehre und seiner Verheissungen muss den kräftigsten moralischen Einfluss auf den Menschen haben, zur Erfüllung der Bedingung, an welche die Realität der Sündenvergebung geknüpft ist. Erlöser von der Sünde ist aber Christus nicht blos dadurch, dass er Sündenvergebung verheisst, und die Menschen durch die moralische Wirkung seiner Lehre und seines Beispiels von der Sünde zur Tugend leitet, sondern ganz besonders auch dadurch, dass er denen, die ihm vertrauen und gehorchen, die verheissenen Güter selbst ertheilt, Sündenvergebung und Seligkeit. Für diesen Zweck ist Christus zur höchsten göttlichen Würde und Macht erhoben worden. Der Weg hiezu war seine Auferstehung, die Auferstehung selbst aber musste zu ihrer nothwendigen Voraussetzung den Tod haben. Die Erhöhung Christi ist zwar eine Folge und Belohnung seines Gehorsams, aber eine so eigenthümliche Erhöhung eines Menschen zur göttlichen Würde und zu der Macht, auch in der künftigen Welt der Erlöser und Seligmacher der Menschen zu sein, kann ihren Grund nur darin haben, dass er als Mensch alle Bedürf-

nisse der menschlichen Natur kennt, und das reinste Mitgefühl für sie hat. Dieses Mitgefühl hätte er aber nicht, wenn er nicht als Mensch in seinem Leiden und Tod alle Leiden und Schwachheiten der Menschen selbst erfahren hätte. Sofern Christus die ihm von Gott ertheilte Macht dazu anwendet, den Menschen Sündenvergebung und ewiges Leben zu ertheilen, ist er auch nach der socinianischen Lehre Hohepriester, sein hohepriesterliches Amt gehört daher ganz der überirdischen Seite seiner Wirksamkeit an, und ist ebendaher von seinem königlichen nicht wesentlich verschieden. So handelt es sich in der socinianischen Lehre nicht sowohl um die Versöhnung des Menschen auf dem Wege der Gerechtigkeit, als vielmehr nur um seine Beseligung, an die Stelle des hohepriesterlichen Amts tritt das prophetische und königliche, an die Stelle des Todes die Auferstehung. Dass aber gleichwohl das Neue Testament die Erlösung weit mehr dem Tode als der Auferstehung zuschreibt, wird daraus erklärt, dass die freie Liebe Christi sich im Tode in ihrem schönsten Lichte zeigte.

Die kirchliche und die socinianische Versöhnungslehre stehen in geradem Gegensatz einander entgegen; vermittelnd zwischen beiden steht die Theorie des H. Grotius, welche die socinianische bestreitend von derselben zur kirchlichen zurücklenkt, wesswegen auch H. Grotius seine im Jahr 1617 erschienene Schrift eine *defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* nannte. Mit den Socinianern nimmt Grotius an, dass an sich der Erlassung der Strafe kein Hinderniss im Wege stehe, nur komme es auf die Beschaffenheit der einzelnen Fälle an, soll die Auctorität des Gesetzes nicht zu sehr geschwächt werden, so kann die Strafe nur in einem besonders dringenden Fall erlassen werden, ein solcher fand aber hier statt, wenn bei der wirklichen Vollziehung der Strafe das ganze Menschengeschlecht dem Tode anheim-

gefallen wäre. Wie aber auf der einen Seite die Möglichkeit der Erlassung der Strafe nicht geläugnet werden kann, so kann auf der andern Seite, wie Grotius der kirchlichen Lehre einräumt, auch nicht für schlechthin ungerecht erklärt werden, dass einer wegen fremder Sünden bestraft wird. Wesentlich ist bei der Strafe nur, dass sie in Folge der Sünde verhängt wird, nicht aber, dass sie über denjenigen, welcher gesündigt hat, verhängt wird. So konnte also Gott ohne Ungerechtigkeit Christus für die Sünden der Menschen leiden und sterben lassen, und es fragt sich nur, warum er, was er an sich thun konnte, auch wirklich gethan hat. Hievon kann der Grund nur darin liegen, dass er so viele und so grosse Sünden nicht ohne ein auffallendes Strafexempel erlassen wollte, um sein Missfallen an der Sünde durch einen Akt, der am passendsten ein Strafakt war, zu erklären. Man nimmt es mit der Sünde um so leichter, je weniger sie gestraft wird. Diese Rücksicht schon musste Gott die Vollziehung einer Strafe empfehlen, um so mehr, da eine ausdrückliche Strafdrohung vorangegangen war. So stellt sich in dem durch den Tod Christi gegebenen Strafexempel sowohl die göttliche Gnade als die göttliche Strenge, sowohl der Hass Gottes gegen die Sünde, als seine Sorge für die Aufrechterhaltung des Gesetzes dar. Gott ist hier nicht als Gläubiger, wie ihn die Socinianer nehmen, sondern als ein Regent zu betrachten, zu dessen Regentenrechte das Recht zu strafen so gehört, dass es nicht wegen des Strafenden selbst, sondern nur wegen eines Gemeinwesens existirt, um die Ordnung derselben aufrecht zu erhalten, und das gemeinsame Beste zu fördern. Der Hauptsatz der ganzen Theorie ist: Gott wollte und konnte die Sünden der Menschen nicht vergeben, ohne ein Strafexempel zu statuiren. Die Nothwendigkeit des Todes Christi ist daher nicht in dem innern Wesen Gottes selbst, nicht

in der Idee der absoluten Gerechtigkeit, sondern nur in dem äussern Verhältniss begründet, in welchem Gott als Regent zu den Menschen steht. Es handelt sich nicht um die schon begangenen Sünden, sondern nur um die künftigen. Ebendesswegen kann auch der eigentliche Satisfactionsbegriff keine Anwendung mehr finden. Grotius gibt sich zwar den Schein, ihn aufrecht zu erhalten, es geschieht diess aber nur durch juridische Distinctionen, welche ohne allen Werth sind. Der Satisfactionsbegriff ist in dieser Theorie, was sie wesentlich von der kirchlichen unterscheidet, von seinem vollen und reellen Inhalt auf den Begriff einer irgendwie geschehenen Leistung herabgesetzt: Christus hat genug gethan, sofern er eine Bedingung irgend welcher Art, von welcher Gott die Vergebung der Sünden der Menschen abhängig machen wollte, erfüllt, Gott überhaupt dafür irgend etwas gegeben hat, nemlich eben jenes Strafexempel, ohne dessen Statuirung Gott die Sünden der Menschen nicht hätte vergeben können. In demselben Verhältniss, in welchem Grotius den kirchlichen Satisfactionsbegriff wenn auch nicht ausdrücklich verwirft, doch thatsächlich aufgibt, nähert er sich der socinianischen Lehre, aber freilich will er das letztere ebenso wenig gestehen, als das erstere. Um die Verwandtschaft seiner Theorie mit der socinianischen zu verstecken, macht er dem Socin den Vorwurf, dass er den auf ein Strafverhältniss gar nicht anwendbaren Begriff der Acceptilation auf den göttlichen Akt der Sündenvergebung angewandt habe. Allein für Socin konnte der Begriff der Acceptilation keine Bedeutung haben, da er ja überhaupt durch den Tod Christi Gott nichts eigentlich gegeben werden lässt, dagegen passt auf keine andere Theorie der Begriff der Acceptilation besser, als auf die des Grotius. Der Gegensatz zur Acceptilation kann nur eine solche Bezahlung sein, bei welcher die Sache selbst, die man schuldig ist, oder ein

vollkommenes Äquivalent bezahlt wird. Ein solches hat aber Christus nach Grotius nicht bezahlt, wie er ja auch selbst nur von einem *aliquid* spricht, das Christus für uns gegeben habe. Wenn er es dabei gleichwohl nicht Wort haben will, dass durch Christus weniger als an sich hinreichend war, für uns bezahlt worden sei, wenn er die Sache so darstellt, nur insofern habe Christus etwas Anderes bezahlt, als er der Bezahlende ein Anderer war, als diejenigen, welche eigentlich hätten bezahlen sollen, so ist diess nur juridische Sophisterei. Was Grotius wiederholt als das eigentliche Moment seiner Theorie hervorhebt, ist, dass von Christus etwas Gott gegeben worden sei, wodurch die Satisfaction geleistet wurde, ohne welche Gott die Sünden der Menschen nicht hätte vergeben können. So spricht also Grotius selbst nur von einem *aliquid dare*, so dass dieses *aliquid* etwas wesentlich Anderes ist, als das Äquivalent, das Christus nach der kirchlichen Satisfactionstheorie geleistet haben soll; aber selbst von einem *dare aliquid* kann ja bei Grotius eigentlich gar nicht die Rede sein, er sollte nur von einem *aliquid facere* reden, da er ja den Tod Christi überhaupt nicht als einen Akt der Genugthuung zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern nur als eine Maassregel der Regentenweisheit betrachtet. So kommt die Theorie des Grotius der socinianischen immer näher, das Hauptmoment wird von Grotius wie von Socin in den moralischen Eindruck gelegt, welchen der Tod Christi hervorbringt, nur mit dem Unterschied, dass dieses moralische Moment von Grotius negativ, von Socin aber positiv aufgefasst wird, sofern nach Grotius die moralische Wirkung des Todes Christi in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe, nach Socin aber in der von Christus in seinem Tode bewiesenen moralischen Gesinnung besteht. Auch von Socin wird so die Ertheilung der Sündenvergebung von der Erfüllung einer an den Tod Christi

geknüpften moralischen Bedingung abhängig gemacht, und die Frage, um welche es sich zwischen Grotius und Socin handelt, wäre eigentlich nur noch diese, ob der Tod Christi unter den Gesichtspunkt eines Strafexempels gestellt werden kann. Es ist diess einer der Hauptpunkte, welche J. Crell erörterte, als er zur Vertheidigung der socinianischen Lehre gegen den Angriff des Grotius der Schrift desselben im Jahr 1623 eine Gegenschrift entgegensetzte, welche uns nichts besonders Erhebliches darbietet.

Dagegen kommt hier noch, da H. Grotius zwar zur arminianischen Partei gehört, seine Theorie aber ihren eigenen Weg geht, die Lehre der Arminianer in Betracht, welche neben der Grotius'schen, die mehr socinianisch als arminianisch ist, erst die eigentlich vermittelnde Stelle zwischen der kirchlichen und socinianischen einnimmt. So lange das Hauptgewicht auf das Strafexempel gelegt wird, dessen Wirkung sich nur auf die Menschen bezieht, hat der Tod Christi auch nur eine subjective Bedeutung, die arminianische Theorie aber will den Tod Christi in ein objectives Verhältniss zu Gott setzen. Aus diesem Grunde hält sie in dem Tode Christi die Idee des Opfers fest, und die arminianischen Theologen wenden daher vor allem gegen die Socinianer ein, dass sie Christus zu einem Priester ohne Opfer machen, seinem Tode keine unmittelbar auf Gott sich beziehende Wirkung zuschreiben, ihn nur zur Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre und insofern nur mittelbar zur Vergebung unserer Sünden sterben lassen. Gegen die kirchliche Lehre aber wird geltend gemacht, dass, wenn Christus für uns vollkommen genug gethan, und die uns obliegende Gerechtigkeit an unserer Stelle erfüllt hätte, von uns selbst nichts mehr gefordert werden könnte, nicht einmal der das Verdienst Christi ergreifende Glaube. Sage man, es werde von unserer Seite doch wenigstens Dankbarkeit und Anerkennung des Verdienstes Christi gefordert, so sei ja die Dankbarkeit

auch eine Pflicht, die Christus mit der Erfüllung des ganzen Gesetzes für uns schon erfüllt habe. Dass aber die Lehre von einer der göttlichen Gerechtigkeit in vollem Sinn genugthuenden Satisfaction nicht als Lehre der Schrift angesehen werden könne, wird durch folgende Gründe gezeigt: 1. Der Tod Christi wird ein Opfer genannt, aber Opfer sind keine Bezahlung der Schuld, keine vollständige Satisfaction für die Sünde, sondern nur die Bedingung, die der freien Vergebung der Sünde vorangehen muss. 2. Christus hat den ewigen Tod weder intensiv, da er unter der Last des göttlichen Zornes nicht verzweifelte, noch extensiv erduldet. 3. Wenn Christus alle Strafen für unsere Sünden vollständig abgebüsst hat, so bleibt der göttlichen Gnade nichts mehr übrig, was sie uns schenken könnte. Die Vergebung unserer Sünden ist nicht mehr, wie die Schrift lehrt, Sache der göttlichen Barmherzigkeit, sondern nur der göttlichen Gerechtigkeit, welcher vollkommen genuggethan ist. 4. Wenn Christus für uns schon Satisfaction geleistet hat, so hat Gott weder das Recht, Glauben und Gehorsam von uns zu fordern, wie er doch thut, noch auch, wenn wir sie nicht leisten, uns der Frucht des Todes Christi zu berauben und wegen unserer Sünde zu bestrafen, da es ungerecht wäre, für dieselbe Sünde die Strafe doppelt zu vollziehen, zuerst an Christus, hierauf an uns.

Im Gegensatz gegen die beiden Theorien, die kirchliche und die socinianische, liegt für die Arminianer das Hauptmoment darin, dass Christus seinen Tod als wahres und eigentliches Opfer für uns erduldet hat, und zwar als zureichendes in doppeltem Sinn, sofern man dabei sowohl den Willen Gottes, als auch die Würde der Person in Betracht zieht. Vom Willen Gottes hieng es ab, zur Erlösung der Menschheit nichts weiter als dieses Eine Opfer zu verlangen, da Gott das absolute Recht hat, zu bestimmen, was zu seiner Versöhnung geschehen soll, wie er auch die Opfer des Alten Testaments

zur Versöhnung der Sünden des Volkes für zureichend erklärte. Was aber die Würde der Person betrifft, so will die arminianische Dogmatik hier keineswegs unbeachtet lassen, dass, wenn auch Christus nur als Mensch gelitten haben kann, seine menschliche Natur von der göttlichen in die Einheit der Person aufgenommen worden ist. Ja, schon als Mensch habe Christus eine ganz eigenthümliche Würde gehabt. Daher könne kein Zweifel sein, dass die Würde der Person auch dem Leiden Christi eine unendliche Bedeutung gegeben habe: schon seine menschliche Würde sei zur Erlösung der Menschen ebenso zureichend gewesen, wie gegen einen gefangenen Fürsten oder Anführer, seines Ranges wegen, viele andere Gefangene ausgewechselt werden. Es fällt von selbst in die Augen, wie die arminianische Lehre auf dieselbe vermittelnde Weise, wie in der Trinitätslehre, so auch hier, zwischen die kirchliche und die socinianische sich zu stellen sucht, aber auch hier wie dort bei derselben Halbheit der Vorstellung stehen bleibt. Kann Gott so viel nachlassen, als er nach der arminianischen Lehre nachlassen soll, so kann er ebenso gut noch mehr, d. h. alles nachlassen. Dem Princip nach ist daher auch zwischen der arminianischen und socinianischen Lehre kein wesentlicher Unterschied; nur die socinianische bildet den eigentlichen Gegensatz zur kirchlichen, nur zwischen diesen beiden Theorien konnte in der folgenden weitern Entwicklung der Lehre die Hauptfrage zur Entscheidung kommen.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

Was die Versöhnung auf der objectiven Seite ist, ist die Rechtfertigung auf der subjectiven. In der Rechtfertigung wird dem Subject actuell und individuell angeeignet, was in der Versöhnung als das Verhältniss des Menschen mit Gott

an sich gesetzt ist. Wie es überhaupt zum Charakter des Protestantismus gehört, das Subject sich in sich selbst vertiefen zu lassen, die wahre Realität des Begriffs der Religion in das Subject zu setzen, sie nur darin zu erkennen, dass er in das subjective Bewusstsein eingeht und in ihm lebendig wird, so spricht sich dieses subjective Moment in keiner andern Lehre sosehr in seiner ganzen Bedeutung aus, wie in der Lehre von der Rechtfertigung. Es ist bekannt, welche hohe Wichtigkeit diese Lehre im System der protestantischen Theologie hat, und in welchem engen Zusammenhang sie mit dem Princip steht, aus welchem die Reformation hervorgegangen ist. Dass alles, was dem Menschen die Gewissheit seiner Seligkeit geben soll, nicht von der Äusserlichkeit der Werke abhängen kann, dass es nicht nur kein überverdienstliches, sondern überhaupt kein verdienstliches Thun des Menschen gibt, dass der Mensch für sich selbst nichts ist, dass er Gott gegenüber sich nur receptiv verhalten kann, alle diese Sätze, in welchen der ursprüngliche Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus enthalten ist, werden in der Lehre von der Rechtfertigung nur in ihrer Einheit zusammengefasst, sie ist nur der positive Ausdruck für alles dasjenige, was das protestantische Princip am katholischen System vor allem andern negiren muss. *Docent*, sagt daher die augsburgische Confession Art. 4, *quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro peccatis nostris satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso.* Schon hierin sind die beiden wesentlichen Bestimmungen des protestantischen Begriffs der Rechtfertigung enthalten. Es ist nemlich 1. mit Ausschliessung alles Andern nur der Glaube, in welchem sich der Mensch mit Gott versöhnt, oder in das dem genugthuenden Tode Christi adäquate Verhältniss mit

Gott aufgenommen wissen darf. Aber auch der Glaube selbst ist nicht als etwas Positives auf der Seite des Menschen anzusehen, wodurch er sich selbst in dieses Verhältniss zu Gott setzen könnte [1]). 2. Das Object des Glaubens ist die Vergebung der Sünden, das *remitti peccata propter Christum*, weil der Mensch als Sünder vor allem von seinem Sündenbewusstsein frei werden und die Gewissheit erhalten muss, dass er nicht mehr als Sünder angesehen wird. Die Rechtfertigung besteht daher wesentlich in dem declaratorischen Akt, durch welchen von Gott dem Menschen erklärt wird, dass ihm seine Sünden vergeben sind [2]). Der Grund hievon aber, dass der Mensch in diesem Sinne von Gott für gerecht erklärt und so angesehen werden kann, als wäre er ohne Sünde, liegt in der Gerechtigkeit Christi, sofern diese in ihrer durch den Glauben vermittelten Beziehung auf den Menschen ihm zugerechnet, oder um des Glaubens willen gleichsam als seine Gerechtigkeit angesehen wird [3]). Unsere Gerechtigkeit ist die *imputatio alienae justitiae.* Weil die Gerechtigkeit Christi uns durch den Glauben geschenkt wird, *ideo fides est justitia in nobis imputative, id est, id quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei.* Als Gerechterklärung ist daher die Rechtfertigung die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, so dass der Mensch in seinem Glauben die Gerechtigkeit Christi als die Negation seiner Sünde betrachten darf.

1) *Fides*, sagt daher die Apol. der augsb. Conf. II, 56, *non ideo justificat aut salvat quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam.*

2) *Quia justificari significat ex injustis justos effici, seu regenerari, significat et justos pronunciari seu reputari*, was soviel ist als *accipere remissionem peccatorum*, sagt Melanchthon in der Apol. der augsb. Conf. Art. 2 *de justific.* S. 73. Vgl. S. 109: *Justificari significat hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronunciari.*

3) *Justificare*, sagt Melanchthon Apol. S. 125, *forensi consuetudine significat reum absolvere et pronunciare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem.*

Im Gegensatz gegen die so bestimmte protestantische Lehre von der Rechtfertigung behauptet die katholische, wie sie längst die allgemeine kirchliche geworden war, und auf der Tridentiner Synode nur der protestantischen gegenüber fixirt und ausgesprochen wurde, 1. dass die Rechtfertigung nicht blos *sola fide* geschehe [1]), 2. dass die Rechtfertigung kein blosses Gerechterklären, sondern ein wirkliches Gerechtmachen sei [2]). Obgleich der Gegensatz der beiderseitigen Lehrbegriffe gleich anfangs auf diese Weise sich feststellte, so wurde doch wiederholt eine Ausgleichung versucht. Bei den Vergleichsverhandlungen in Augsburg im Jahr 1530 machte D. Eck, indem er sich gegen Melanchthon und dessen Collegen besonders darauf berief, dass der Apostel Paulus unter den Werken, die er dem Glauben entgegensetze, nur Werke des mosaischen Gesetzes verstehe, den Protestanten den Vorschlag, sie sollen, um dem Irrthum zu begegnen, welche ihre Lehre leicht veranlassen könne, in ihrem Satze: ***sola fide justificari hominem,*** wenigstens das Wörtchen *sola* weglassen, und sich einer Formel bedienen, wobei neben der ***causa formalis*** der Rechtfertigung auch die mittelbaren Ursachen, die ***causae instrumentales,*** die sie ja selbst nicht ausschliessen, ausgedrückt würden. Er meinte daher, die Protestanten können sich wohl zur Annahme der Formel verstehen: *formaliter* werde der Mensch durch die angenehm machende Gnade gerecht, *instru-*

---

1) *Si quis dixerit*, sagt die Trid. Syn. Sess. 6. can. 9, *sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur — anath. sit.*

2) *Si quis dixerit*, sagt die Syn. a. a. O. can. 11, *hominem justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per spiritum s. diffundatur, atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, an. s.* Die *causa formalis* der *justificatio* ist die *justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, quam spiritus largitur.*

mentaliter aber vermittelst des Glaubens, Worts und der Sacramente. Mit der *gratia gratum faciens* konnten die Katholiken ganz gut ihren Begriff der *justificatio* verbinden, doch waren die Protestanten nicht abgeneigt, die Formel anzunehmen, allein die Verhandlungen scheiterten an Anderem, und wenn man bedenkt, wie Luther bald nachher in den Schmalkaldischen Artikeln über seinen Hauptsatz *solam fidem justificare* sich aussprach [1]), so ist hieraus zu sehen, wie wenig eine solche Formel in seinem Sinne sein konnte. Ein anderer Versuch dieser Art wurde auf dem Religionsgespräch in Regensburg im Jahr 1541 gemacht. Es wurde eine Formel vorgelegt, nach welcher mit der Rechtfertigung des Menschen sogleich auch seine Wiedergeburt oder Heiligung ihren Anfang nehme, die Rechtfertigung selbst aber, wenn auch zugleich mit der Heiligung, doch nicht um derselben willen erfolge, und mit dieser in keinem wesentlichen Zusammenhang stehe. Gerechtfertigt werde der Mensch durch den Glauben, aber durch denselben Glauben werde dem Menschen nicht nur Vergebung der Sünden, sondern zugleich der heilige Geist und die wirkende Kraft zu seiner Wiedergeburt geschenkt, und wenn der Mensch durch diesen Glauben vor Gott gerecht werde, so werde ihm zugleich die Liebe eingegossen, die seinen Willen heile, und das Werk seiner Heiligung in ihm anfange, daher könne man sagen, dass der Glaube, der da gerecht mache, immer ein durch die Liebe thätiger Glaube sei: *per fidem viram et efficacem justificari hominem peccatorem.* Es empfange zwar derjenige, der für gerecht erklärt werde, auch zugleich eine Gerechtigkeit, die in ihm sei, und fange an durch die Wirkung der Wiedergeburt wirklich gerecht zu werden, aber

1) *De hoc articulo cedere, aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra et omnia corruant, et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus* u. s. w.

man dürfe nicht auf diese innere Gerechtigkeit, sondern allein auf die uns geschenkte und zugerechnete Gerechtigkeit Christi vertrauen, weil wir doch nicht durch die erstere, sondern allein durch die letztere Gott angenehm werden. Hier ist in der That den Protestanten so viel als möglich zugegeben, wofern sie nur die Rechtfertigung nicht einzig in ihren *actus forensis* setzen, aber Luther nahm auch schon an der *fides viva et efficax* Anstoss, da sich auch unter ihr die katholische Werkheiligkeit verbergen konnte. Was half es, so vermittelnde Formeln, die jeder nach seinem Sinne deuten konnte, ausfindig zu machen, wenn man doch über die tiefer liegende Differenz nicht mehr hinwegkommen konnte? Das Wesen dieser Differenz kann hier nicht ausführlicher entwickelt werden, die Hauptmomente aber lassen sich auf folgende Weise zusammenfassen.

Da die Rechtfertigung nach ihrer objectiven und subjectiven Seite zu betrachten ist als eine Thätigkeit Gottes in Beziehung auf den Menschen und als ein dieser Thätigkeit entsprechendes Verhalten von Seiten des Menschen, so liegt die Differenz der beiden Lehrbegriffe sowohl auf der objectiven, als auf der subjectiven Seite. Auf der objectiven Seite besteht die Differenz in den zwei Punkten, dass 1. nach dem einen Lehrbegriff der substanzielle Begriff der Rechtfertigung die Sündenvergebung ist, nach dem andern die Heiligung, und 2. dass die Rechtfertigung nach dem einen Lehrbegriff ein momentaner Akt Gottes ist, nach dem andern eine successiv erfolgende Veränderung des Menschen.

Der protestantische Lehrbegriff setzt das Wesen der Rechtfertigung in den göttlichen Akt der Sündenvergebung. Wenn auch die Gerechtigkeit Christi, in deren Zurechnung vermittelst des Glaubens die Rechtfertigung besteht, beides in sich begreift, das Negative des Austritts aus dem Zustand der Sünde, und das Positive des Eintritts in den Zustand der

Gnade, wesswegen in den symbolischen Büchern unserer Kirche mit der *remissio peccatorum* auch die *reconciliatio cum Deo*, die *adoptio filiorum* u. s. w. verbunden werden, so ist doch der Hauptbegriff immer die Sündenvergebung. Der Mensch muss vor allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden gewiss sein, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniss zu Gott soll eintreten können. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur desswegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann, und weil ja auch der Gehorsam Christi als der objective Grund der durch den Glauben dem Menschen zuzurechnenden Gerechtigkeit ein doppelter war, ein passiver und activer, somit sowohl in der Aufhebung des Strafverhältnisses, als in der positiven Erfüllung des Gesetzes bestand. Die katholische Lehre will nun zwar allerdings die Sündenvergebung von dem Begriffe der Rechtfertigung nicht ausschliessen, aber sie lässt sie demselben eigentlich nur nebenher zur Seite gehen, sie setzt sie mehr nur voraus, als dass sie sie als ein besonderes Moment hervorhebt und fixirt, sie erwähnt sie nur, um von diesem ihr nicht zusagenden negativen Begriff sogleich zu dem positiven Begriff dessen fortzueilen, worin sie das wahre Wesen der Rechtfertigung allein finden zu können glaubt, wie die Tridentiner Synode Sess. 6 de justific. 7 sagt: *justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.* Wir können daher den Unterschied der beiden Lehrbegriffe mit Recht so bestimmen: während der protestantische das Positive dem Negativen völlig unterordnet, wird dagegen vom katholischen das Negative dem Positiven so untergeordnet, dass es in demselben beinahe ganz verschwindet, und schon hierin spricht sich eine wesentlich verschiedene Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins aus. Wie nemlich

im protestantischen Lehrbegriff das religiöse Bewusstsein sich rückwärts wendet, um über die Vergangenheit, deren Schuld schwer auf ihm lastet, sich vor allem beruhigt zu wissen, so richtet sich dagegen das religiöse Bewusstsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts liegende, und sieht über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstände, dass das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden kann. Es spricht sich demnach, wenn wir den Unterschied so auffassen, in dem protestantischen Lehrbegriff und dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung ein ungleich tieferes Bewusstsein der Sünde und Sündenschuld aus als im katholischen.

Der Begriff der Sündenvergebung muss nothwendig zurücktreten, sobald, wie im katholischen Lehrbegriff geschieht, das Wesen der Rechtfertigung in die Heiligung gesetzt wird; ebenso nothwendig ergibt sich aber hieraus, dass die Rechtfertigung nicht als ein momentaner Akt, sondern nur als ein successives Verhältniss gedacht werden kann. Die Heiligung kann ja nur ein allmählig sich entwickelnder, durch verschiedene Momente hindurchgehender und fortschreitender Zustand sein. Die Rechtfertigung des protestantischen Lehrbegriffs kann ebendesswegen, weil sie nicht in die Heiligung, sondern in die Sündenvergebung gesetzt wird, nichts Successives, sondern nur etwas Momentanes sein. Das einmal Geschehene kann nur dadurch aufgehoben werden, dass es als nicht geschehen betrachtet, oder für nicht geschehen erklärt wird. Sobald der Mensch sich dieses declaratorischen Akts der Gottheit vermittelst des Glaubens bewusst geworden ist, ist die Rechtfertigung selbst in sich vollendet und abgeschlossen. Eine solche momentane Vollendung des Rechtfertigungsakts kann die katholische Lehre nicht zugeben, auf der andern Seite will aber doch auch sie die Rechtfertigung als ein in sich vollendetes Verhältniss des Menschen zu Gott betrachten, als

einen unmittelbaren Akt, durch welchen der Mensch aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Gnade versetzt wird, und durch welchen er die Gerechtigkeit, in deren Mittheilung oder Eingiessung die Rechtfertigung besteht, so in sich aufgenommen hat, dass sie etwas schon Empfangenes und nicht etwas erst zu Empfangendes ist. Die Rechtfertigung ist daher als ein Verhältniss im Menschen gesetzt, das zwar einer fortgehenden äussern Erweiterung und Entwicklung fähig ist, aber doch zugleich schon seine innere Einheit in sich selbst hat. Wer einmal gerechtfertigt ist, ist wahrhaft gerechtfertigt, und von einem *incrementum* ist nur in Beziehung auf die *accepta justificatio* die Rede. Dabei entsteht nun die Frage: wie kann die katholische Lehre die Rechtfertigung als einen in sich geschlossenen und vollendeten Akt, oder als Einheit betrachten, da sie die Sündenvergebung nicht besonders hervorhebt, das aber, was sie vorzugsweise geltend macht, die Heiligung nichts Momentanes ist? Beides kann sie dadurch gegeneinander ausgleichen, dass sie theils den Begriff der Heiligung auf eine den Anforderungen des sittlichen Bewusstseins nicht zusagende Weise herabstimmt, theils, sofern sie eine solche Hintansetzung des sittlichen Interesses nicht zugeben kann, eine dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung analoge Bestimmung zu Hülfe nimmt, dadurch, dass sie an die Stelle der protestantischen *justitia Christi imputata* die *justitia habitualis* setzt. Die weitere Entwicklung gehört in die Symbolik [1]).

Auf der subjectiven Seite, auf welcher im protestantischen Lehrbegriff der Glaube steht, betrifft die Differenz die zwei Punkte: 1. dass der protestantische Begriff des Glaubens dem katholischen Lehrbegriff völlig fehlt, und 2. ebendesswegen die an die Stelle des Glaubens gesetzte Liebe nur ein aus der pelagianischen Richtung des Katholicismus hervor-

1) Vgl. Gegens. des Kath. und Protest. S. 242 ff.

gegangenes Princip ist. Der Glaube im protestantischen Sinn ist das innerste und tiefste den Menschen beseelende Princip des religiösen Lebens, eine den ganzen Menschen umfassende und auf das Höchste, das ihm zu seiner Beseligung dargeboten ist, gehende Richtung des Gemüths. Während er seine Tiefe und Innigkeit darin hat, dass er vom Mittelpunkt des geistigen Wesens des Menschen ausgeht, ist er doch zugleich ein Verzichtthum auf alles Persönliche, auf das eigene Selbst, eine blosse Richtung auf das von Gott dargebotene, eine reine, vom tiefsten Gefühl menschlicher Bedürftigkeit durchdrungene Hingebung an das Göttliche, ein Akt, welcher, so intensiv und inhaltsreich er ist, doch nur ein Akt der Receptivität ist, nur als Organ das Gegebene aufnehmen und sich nicht in eigener selbstständiger Bedeutung fixiren will, ein ὄργανον ληπτικὸν, eine *nuda apprehensio beneficiorum Christi passiva.* Dieser tiefere und engere Begriff des Glaubens fehlt dem katholischen System ganz. Wenn auch die Tridentiner Synode mit Nachdruck sagt, der Glaube sei *initium, fundamentum, radix omnis justificationis,* so besteht doch das Eigenthümliche des katholischen Begriffs des Glaubens darin, dass er einseitig als ein blosses Erkennen genommen wird, wie Bellarmin ausdrücklich sagt: *Catholici fidem in intellectu sedem habere volunt.* Der Glaube ist nur der christliche Glaube überhaupt, nicht der specielle, dessen Object die Gnade der Erlösung ist, in ihrem Mittelpunkt, in dem durch die Gerechtigkeit Christi vermittelten göttlichen Akt der Sündenvergebung. Da dem katholischen System der protestantische Begriff des Glaubens und alles denselben Bedingende fehlt, so weiss es auch nichts von einer solchen Hingebung des Gemüths an Gott, bei welcher der Mensch im vollen Gefühl seiner Heilsbedürftigkeit in Ansehung seines Heils sein ganzes Vertrauen nur auf die göttliche Gnade setzt. Der Mensch hat in seiner eigenen Natur, in seinem Willen, welcher dasselbe Ver-

mögen zum Guten, wie zum Bösen ist, so viel eigene Kraft zum Guten, dass sich die göttliche Gnade immer nur mitwirkend, nur fördernd und unterstützend, zur eigenen Selbstthätigkeit des Menschen verhalten kann. Das katholische System wendet sich daher von der Erkenntnisseite zur Willensseite, der Glaube wirkt zur Rechtfertigung mit, indem er den Willen bewegt und bestimmt, wodurch in dem Willen das Princip der Liebe wirksam wird. Dieses Princip der Liebe ist es, das dem Glauben, wenn er durch dasselbe praktisch wird, seine bestimmte Form und Gestalt gibt, wesswegen die katholische Theologie, wie die scholastische, die Liebe als die Form des Glaubens, und den Glauben als die *fides caritate formata* bezeichnet. Rechtfertigend ist daher der Glaube nur, sofern er durch seinen den Willen bestimmenden Einfluss in der Liebe praktisch wird. Es ist diess der Punkt, auf welchem sich in die ganze divergirende Richtung der beiden Lehrbegriffe und ihren wesentlich verschiedenen Charakter hineinsehen lässt.

Von den katholischen Theologen wurde gegen den lutherischen Rechtfertigungsbegriff unter Anderem auch die Einwendung gemacht, die imputirte Gerechtigkeit Christi sei eine blos putative, der Mensch werde nur im Glauben, in der blossen Vorstellung, nicht aber wahrhaft und wirklich gerecht. Wenn die Gerechtigkeit Christi uns nur zugerechnet werde, ohne uns auch wirklich so mitgetheilt zu werden, dass sie in uns selbst sei, so sei sie nicht unsere Gerechtigkeit, der Mensch stehe nur in einem äusserlichen Verhältniss zu Gott, es sei gerade so, wie wenn man eine Wand weiss nennen wollte wegen der weissen Farbe des Kleides, das wir tragen, Gott fälle so nur ein falsches Urtheil über den Menschen, wenn er den Menschen für gerecht erkläre, ohne dass er auch wirklich gerecht sei. Mit welchem Recht die katholischen Theologen diese Einwendung machten, und wie die protestan-

tischen darauf zu antworten wussten, mag hier auf sich beruhen; sie soll uns hier nur auf einen Punkt aufmerksam machen, welcher nicht blos vom katholischen, sondern selbst vom protestantischen Standpunkt aus immer wieder gegen die lutherische Rechtfertigungslehre geltend gemacht wurde. Es ist derselbe Punkt, auf welchen sich die Opposition des A. Osiander und K. Schwenkfeld bezog, woraus sogleich zu sehen ist, dass man von sehr verschiedenen Standpunkten aus das Verhältniss, in welches die lutherische Rechtfertigungslehre den Menschen zu Gott setzt, zu äusserlich und negativ finden kann. Die Negativität des lutherischen Rechtfertigungsbegriffs, oder die Lehre, dass der Mensch schon wegen der blossen Sündenvergebung für gerecht erklärt werde, ohne Christus, als das Princip der Gerechtigkeit selbst vermittelst des Glaubens in sich zu haben, und mit ihm eins zu sein, war für Osiander der Hauptpunkt des Anstosses. So wenig er von dem Fundamentalartikel der lutherischen Kirche abwich, dass das Princip der Rechtfertigung nur der Glaube sei, sofern er Christus zu seinem Object habe, so sehr schien ihm eine Rechtfertigung, welche nur wegen der Sündenvergebung für gerecht erklärt, noch nicht die Rechtfertigung selbst zu sein, sondern nur die objective Voraussetzung der Rechtfertigung, die Satisfaction, oder sie schien ihm noch ganz auf die objective Seite der erlösenden Thätigkeit Christi zu fallen, auf welcher er es noch gar nicht mit den Menschen, sondern einzig nur mit Gott zu thun hat. Ihre reelle concrete Bedeutung gewinnt die erlösende Thätigkeit Christi in der Rechtfertigung erst auf dem Punkt, auf welchem der Mensch nur insofern für gerecht erklärt wird, sofern er auch wirklich gerecht wird, was nur durch den die Gerechtigkeit Christi ergreifenden Glauben geschehen kann, durch die Vermittlung des Glaubens aber nothwendig geschehen muss, da der Glaube, wenn er nicht leer und inhaltslos ist, nur Christus zu seinem

Object haben kann, sobald er aber Christus zu seinem Object hat, in ihm den ganzen Gottmenschen, als das absolute Princip der Gerechtigkeit ergreift. Christus allein, sagte Osiander, ist gerecht, gerecht aber ist er nicht desswegen, weil er das Gesetz erfüllte, sondern weil er zuvor schon, ehe er gerecht lebte und wirkte, gerecht war, da die Gerechtigkeit überhaupt nicht in dem, was sie wirkt, weder im Thun noch im Leiden besteht. Gerecht ist Christus nur, sofern er die wesentliche Gerechtigkeit Gottes selbst ist. Gerechtfertigt wird daher auch der Mensch nur, sofern er Christus als die wesentliche Gerechtigkeit im Glauben ergreift. Hat er aber diese Gerechtigkeit ergriffen, so wohnt Gott selbst in ihm, denn wo Christus ist, da ist auch seine göttliche Natur [1]).

Diese Zurückführung der Rechtfertigung auf die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, als ihr höchstes Princip, gab der Concordienformel Anlass, die Lehre, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, ausdrücklich als eine verwerfliche zu bezeichnen. Allein schon Osiander selbst hatte gegen die Voraussetzung protestirt, dass er die göttliche Natur von der menschlichen trennen wolle. In der That schrieb er der göttlichen Natur nichts zu, was nicht auch die übrigen lutherischen Theologen ihr zuschreiben mussten, wenn sie behaupteten, dass nur das Zusammensein der

1) Aufgenommen wird Christus als die wesentliche Gerechtigkeit durch den Glauben. Diese Aufnahme selbst erklärt Osiander so: der Glaube bezieht sich auf das Wort Gottes, dieses ist sowohl ein äusseres als ein inneres, und ein inneres in doppeltem Sinne. Das äussere ist das mit dem Gehör aufgefasste, das innere sind die in dem äussern enthaltenen Ideen. Von diesen Ideen muss man aber noch ein zweites inneres Wort unterscheiden, das das wesentliche Wort des Vaters oder Christus ist, der ebendesswegen in der Schrift der Logos heisst. Sofern nun der Glaube das innere Wort im erstern Sinn, die im Evangelium enthaltene Wahrheit auffasst, fasst er durch denselben Akt auch das zweite mit jenem unzertrennlich verknüpfte innere Wort auf, und dadurch wird Christus in unser Herz gebracht.

menschlichen Natur mit der göttlichen dem Leiden Christi den absoluten Werth gebe, welchen es für das Erlösungswerk haben müsse. Der vollkommene, alle Gerechtigkeit erfüllende Gehorsam, welchen Christus durch seine menschliche Natur leistete, lehrte auch Osiander, war nur durch die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit möglich, welche Gott selbst ist. Ohne diese Gerechtigkeit hätte die menschliche Natur nichts vermocht. Dadurch sollte aber die menschliche Natur auf keine Weise ausgeschlossen werden. Alles, was Christus nach seiner göttlichen Natur ist, hätte keine Beziehung auf die Menschen, wenn nicht Christus zugleich Mensch wäre, und als Mensch gewordener Sohn Gottes das Haupt des mystischen Leibs, welchem die Glaubigen als seine Glieder, als Fleisch von seinem Fleisch, als Bein von seinem Bein einverleibt sein müssen. Die menschliche Seite Christi bleibt daher immer die nothwendige Voraussetzung alles dessen, was Christus als die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit wirkt. Nur musste freilich bei ihm das Menschliche in demselben Verhältniss zurücktreten, in welchem er das Göttliche als das absolute Princip hervorhob, und je mehr er auf die innere Ergreifung der Gerechtigkeit Christi vermittelst des Glaubens drang, desto mehr sah er in dem geschichtlich Thatsächlichen zunächst ein blos äusserliches Verhältniss, wesswegen der stellvertretende, sowohl thuende als leidende Gehorsam und die durch ihn vermittelte Sündenvergebung in seiner Theorie nicht dieselbe Bedeutung haben konnte, wie in der gewöhnlichen. Da nach der lutherischen Theorie im Akte der Rechtfertigung Sündenvergebung so viel ist als Nichtzurechnung der Sünde, und diese selbst soviel als Gerechterklärung, Gerechterklärung aber, wie auch Osiander sagte, an sich, auch für Gott, nicht möglich ist ohne Gerechtmachung, das Princip der Gerechtmachung aber Christus ist, als die absolute Gerechtigkeit, so konnte er von diesem Standpunkt aus nicht

das Negative dem Positiven vorangehen lassen, die Sündenvergebung der Inwohnung der Gerechtigkeit Christi, sondern das Positive der Inwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit schloss von selbst und unmittelbar auch das Negative der Sündenvergebung in sich. Das unmittelbare Einssein des Menschen mit Gott, die lebendige concrete Einheit, in welcher die Glaubigen im Glauben mit Christus so eins sind, dass sie, wie Osiander diese Einheit am liebsten bezeichnete, Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein sind, ist der wesentliche Begriff der Osiander'schen Rechtfertigungstheorie; begründet aber ist diese Einheit in letzter Beziehung in dem Verhältniss, in welchem sich Osiander an sich das Göttliche und Menschliche in Christus zu einander dachte, wenn ihm diese Einheit schon zur Idee des göttlichen Ebenbilds gehörte, sofern das göttliche Ebenbild, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, der Gottmensch Christus ist, welcher somit, nach der Idee seines Wesens, auch ohne die Sünde, Mensch werden musste. In der Rechtfertigung vollzieht sich auf diese Weise nur für den Einzelnen im Glauben dieselbe Einheit Gottes und des Menschen, welche in dem Gottmenschen an sich zum Wesen Gottes gehört.

Mit Osiander erklärte sich Schwenkfeld ausdrücklich darin einverstanden, dass wir, wenn wir selig werden wollen, nicht blos eine fremde zugerechnete Gerechtigkeit ausser uns zu glauben haben, sondern die wahre wesentliche Gerechtigkeit Gottes, die der in uns wohnende Christus ist, in uns haben müssen, und dass wir ebendesswegen durch den Glauben an Christus nicht blos gerecht gesprochen, sondern in der That und Wahrheit gerecht gemacht und fromme, gottselige, neue Menschen werden müssen, weil die christliche Gerechtigkeit eine innerliche göttliche Gerechtigkeit und Neuigkeit des wiedergeborenen Herzens sei, die allein Christus zu geben vermöge. Hierin lag der Hauptgrund der Opposition Schwenkfeld's

gegen die lutherische Reformation überhaupt. Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung schien ihm den Menschen in ein zu äusserliches Verhältniss zu Gott und Christus zu setzen, und durch die Meinung, am Glauben sei es genug, und Gottes Gebote zu halten unmöglich, zur Sicherheit und Trägheit zu führen. Besonders tadelte er, dass durch das Vertrauen auf die Genugthuung Christi den guten Werken und dem Gesetze Gottes zu viel abgebrochen werde, während man dagegen aus dem Buchstaben, welcher statt des regierenden Gnadenkönigs das Regiment führe, einen todten und unbeständigen Glauben aufrichte. Die Gefässe seien alt geblieben und der Wein solle neu sein, also sei ein neuer Buchstabe daraus geworden, der vom Worte des Kreuzes und wahrer Busse nicht töne. Luther habe uns zwar aus Egypten geführt, aber in der Wüste sitzen lassen. Wie bei den Papisten auf das Vertrauen der Werke, so führe man bei den Lutherischen auf einen falschen erdichteten Glauben und todten Buchstaben. Allein im Herzen durch den heiligen Geist geschehe die Rechtfertigung, Erneuerung und Wiedergeburt. Hierin stimmte also Schwenkfeld mit Osiander überein; nicht billigen aber konnte er, dass er Christus allein nach seiner Gottheit oder göttlichen Natur für unsere Gerechtigkeit halte; lasse man ihn nicht auch als Menschen unsere Gerechtigkeit sein, mache man ihn als Menschen nur zu einem Erfüller des Gesetzes, einem Versöhner, Verdiener und Erwerber der göttlichen Gerechtigkeit, so werde alles Verdienst Christi, sein Leiden, sein Gehorsam, sein Blut, durch das wir doch von unsern Sünden gereinigt, geheiligt und gerecht gemacht werden, von unserer christlichen Gerechtigkeit ausgeschlossen. Dass aber Osiander das Geheimniss der gleichen göttlichen Wirkung, Speisung, Lebendig- und Gerechtmachung beider Naturen nicht erkannt habe, habe darin seinen Grund, dass er nicht wahrgenommen, wie der Mensch Jesus durch die Glorificirung, Salbung, Himmelskrönung in unab-

getilgter menschlicher Natur Gott ganz gleich geworden; die verführerische Schullehre von der *communicatio idiomatum* habe ihn zur Theilung Christi bewogen. Es ist diess das schon erwähnte Missverständniss der Osiander'schen Lehre. Ist diese eine Einseitigkeit, so hatte Schwenkfeld am wenigsten das Recht, Osiander darüber zu tadeln, da er selbst, nur weit auffallender, auf dem gerade entgegengesetzten Extrem steht, indem er den Grund unserer Rechtfertigung, wie Osiander in die göttliche Natur, so in das, wenn auch glorificirte, Fleisch Christi setzte.

Die Lehre Osiander's war Gegenstand einer der Streitigkeiten, welche um die Mitte und in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, in der Zeit vor der *Formula Concordiae*, die lutherische Kirche in eine so lebhafte Bewegung versetzten. Osiander war Prediger in Nürnberg. Als man daselbst das Interim annahm, legte er seine Stelle nieder und erhielt sodann im Jahr 1549 von dem Herzog Albrecht von Preussen die erste Lehrstelle der Theologie in Königsberg. Hier aber erregte seine Lehre gleich grosses Aufsehen. Bei der öffentlichen Disputation zwar, die den 24. Okt. 1550 in Gegenwart des Herzogs, des ganzen Hofstaats, aller Professoren der Universität und aller Mitglieder des Ministeriums mit grösster Feierlichkeit gehalten wurde, konnte selbst der gelehrte und gewandte Martin Chemniz, damals herzoglicher Bibliothekar, nichts gegen Osiander ausrichten. Es gelang Osiander, wenigstens alle seine Gegner zu überschreien, und ein Augenzeuge jener Disputation, Mörlin, in seiner „Historia, welchergestalt sich die Osiander'sche Schwärmerei im Lande zu Preussen erhoben und wie dieselbe verhandelt ist", Magdeburg 1552, versichert, er habe sich an den Schimpf- und Lästerworten, welche Osiander über seine Opponenten ausstiess, fast noch weniger geärgert, als über sein Geschrei und seine grässlichen Geberden. Desto grösser war dagegen nach

der Disputation das Geschrei über Osiander's Ketzerei. Ganz Preussen, hiess es allgemein, sei von Osiander zum Abfall verführt worden. Der Herzog wollte durch ernannte Commissarien, deren einer der genannte D. Mörlin, damals Prediger in Königsberg, war, einen Vergleich einleiten. Es war aber vergebens. Während die Gegner Osiander's dessen Sätzen Sätze aus Luther's Schriften entgegenstellten, die mit denselben in geradem Widerspruch zu sein schienen, suchte Osiander zu beweisen, dass seine Lehre mit der Lehre Luther's auf das vollkommenste übereinstimme, und seine Gegner vielmehr von der ächten Lehrform Luther's abgewichen seien, ja er erlaubte sich sogar, wahrscheinlich nur um die Flacianer auf seine Seite zu ziehen, einen wüthenden Ausfall auf Melanchthon, welchen er in den härtesten Ausdrücken als den vorsätzlichen Verfälscher des lutherischen Lehrbegriffs der ganzen Kirche darstellte. Nun trat auch Mörlin, der sich anfangs als Mittelsperson auf eine würdige Weise gegen Osiander benommen hatte, auf die Seite seiner Gegner. Der mit immer grösserer Bitterkeit sich entzündende Streit wurde nach damaliger Sitte auf die Kanzeln und unter das Volk gebracht, und beide Theile liessen es nicht an den ärgerlichsten öffentlichen Schmähungen fehlen. Nachdem vollends das gesammte Königsberger Ministerium erklärt hatte, dass es Osiander als einen Ketzer nicht mehr als seinen Vorgesetzten erkennen könne, beschloss der Herzog, dessen Gunst Osiander noch nicht verloren hatte, Gutachten auswärtiger Theologen einzuholen. Unter den zahlreichen Responsa, welche in Königsberg eintrafen (der Herzog hatte sich an sämmtliche protestantische Stände gewendet, die die Augsburger Confession unterschrieben hatten), war das der württembergischen Theologen, von Brenz verfasst, das erste. Er stellte die Sache als einen Wortstreit dar, und ermahnte zu einem Vergleich. Entschiedener erklärten sich alle übrigen gegen die Lehre Osian-

ders. Einigen schien Osiander's Rechtfertigung die katholische *justificatio infusa et inhaerens*, Andern Nestorianismus zu enthalten, da Osiander Christus nur nach seiner göttlichen Natur für unsere Gerechtigkeit zu halten schien. Das ausgezeichnetste Gutachten war das von Melanchthon mit der ihm eigenen Mässigung und Gründlichkeit abgefasste. Er war, wie Brenz, der Meinung, dass man in Ansehung der Sache mit Osiander ganz einig sei, und dass man nur darüber streite, ob das, was Osiander Rechtfertigung nenne, auch wirklich mit diesem Namen und nach der Schrift zu bezeichnen sei. Die Schrift unterscheide diejenige Gerechtigkeit, welche der Mensch durch das zugerechnete Verdienst des thätigen und leidenden Gehorsams Christi erhalte, von derjenigen, durch welche er im Werke der Heiligung und Erneuerung vermittelst der beständigen Einwirkung oder Einwohnung Gottes selbst immer mehr gerecht gemacht werde; man habe daher guten Grund, den der Lehre der Schrift angemessenen gerichtlichen Begriff der Rechtfertigung gegen Osiander festzuhalten. Für den Zweck, für welchen die Gutachten verlangt worden waren, ergab sich demnach die Entscheidung von selbst. Allein der Herzog, der immer eine gewisse Parteilichkeit für Osiander zeigte, weigerte sich, sie bekannt zu machen. Zwar starb unterdessen Osiander, im Jahr 1552, so unvermuthet schnell, dass in Königsberg allgemein die Sage gieng, der Teufel habe ihm den Hals umgedreht. Aber der Hass und die Heftigkeit seiner Gegner hörte mit seinem Tode nicht auf. Da er selbst in völliger Verstockung gestorben sei, so glaubte man um so mehr gegen das von ihm gegebene Ärgerniss alles mögliche thun zu müssen. Selbst ein Ausschreiben, in welchem der Herzog befahl, den Streit ruhen zu lassen, hatte nur neue Unruhen zur Folge. Mehrere Prediger, die zu Osterode versammelt, sich das Ansehen einer Synode gaben, fassten geradezu den Beschluss, dem herzoglichen Ausschreiben nicht zu ge-

horchen. In der Verlegenheit, in welcher sich der Herzog bei der immer steigenden Gährung befand, kam ihm der Gedanke, dass Brenz, dessen Gutachten am meisten nach dem Sinne des Herzogs gewesen war, der geeignetste Mann sein möchte, Frieden zu stiften. Er bat ihn daher, wo möglich selbst nach Königsberg zu kommen, oder wenigstens einige taugliche Collegen zu schicken. Im Juli 1553 kamen wirklich die Tübinger Theologen D. Jac. Beurlin und D. Ruprecht Dürr in Königsberg an. Eine vom Herzog aufgesetzte und von Brenz gebilligte Confession sollte allgemein in Preussen angenommen werden, und die ganze auswärtige lutherische Kirche überzeugen, dass der Herzog und die preussische Kirche nicht von der Augsburger Confession abgewichen sei. Dazu wurde sogleich nach Ankunft der württembergischen Theologen eine Generalsynode nach Königsberg berufen. Allein diese liess sich gar nicht auf die übrigens ächt lutherische Confession ein, sondern fasste vielmehr den Beschluss, alle Anhänger Osiander's sollten zu einem öffentlichen Widerruf gezwungen und alle seine Schriften sammt denjenigen, die seine Irrthümer enthalten, öffentlich verworfen und verdammt werden. Diesen Schluss sollten die württembergischen Theologen dem Herzog vorlegen. Weigere sich der Herzog, das Urtheil zu vollziehen, so sollte bald die ganze Welt erfahren, dass es noch Christen im Lande Preussen gebe, die durch den Geist Gottes getrieben dem Teufel selbst in den Bart greifen dürften. Bald darauf gieng die Synode mit der Erklärung auseinander, dass Osiander und alle seine Anhänger als excommunicirt anzusehen seien. Auch die württembergischen Theologen beeilten sich, aus Preussen hinwegzukommen. Nun überzeugte sich der Herzog Albrecht, dass er zur Behauptung seines Ansehens ernstere Maassregeln ergreifen müsse. Mehrere der unruhigsten Prediger wurden aus dem Lande entfernt. Da er aber dem Hofprediger Funk, dem bedeutendsten

Anhänger Osiander's, fortgehend einen grossen Einfluss zur Begünstigung des Osiandrismus gestattete, und zugleich mit den preussischen Ständen, welche den Hofprediger nicht blos wegen seiner Ketzerei, sondern auch wegen Theilnahme an landesverrätherischen Planen anklagte, in Streit verwickelt war, so wurde endlich durch die polnische Commission, die die Händel des Herzogs und der Stände schlichten sollte, im Jahr 1566 auch der völlige Sturz des Osiandrismus herbeigeführt. Der Hofprediger wurde zum Tode verurtheilt, der Herzog zu einem Vergleich gezwungen, in welchem die völlige Ausrottung des Osiandrismus eine der wichtigsten Forderungen war, Mörlin, der heftigste Gegner Osiander's, zurückgerufen und zum Landesbischof ernannt, um die neue Reform auszuführen. Eine von ihm aufgesetzte Formel, die die bestimmteste Verdammung aller Osiandrischen Irrthümer enthielt, wurde auf einer neuen Synode zu Königsberg von allen preussischen Predigern angenommen, um als ewiges Symbol der preussischen Kirche gegen die Osiandrische Ketzerei zu gelten. Seitdem gab es keine Osiandristen mehr, und der lange mit dem bittersten Ketzerhass geführte Streit hatte ein Ende. Nur die *Formula Concordiae* glaubte die lutherische Orthodoxie auch gegen die Osiandrische Ketzerei noch verwahren zu müssen. Sie verdammte daher ausdrücklich die Sätze, p. 856, dass Christus unsere Gerechtigkeit sei vor Gott allein nach seiner göttlichen Natur; dass in den Aussprüchen der Propheten und Apostel, worin von der Gerechtigkeit des Glaubens geredet wird, die Worte rechtfertigen und gerechtfertigt werden nicht sollen heissen: von Sünden ledig sprechen und Vergebung der Sünden erlangen, sondern: wegen der durch den heiligen Geist eingegossenen Liebe, Tugend und daraus folgender Werke mit der That und Wahrheit gerecht gemacht werden; dass der Glaube nicht allein ansehe den Gehorsam Christi, sondern seine göttliche Natur, wie diesel-

bige in uns wohnet und wirket, und durch selbige Einwohnung unsere Sünden vor Gott zugedeckt werden.

Nur des Gegensatzes zu Osiander wegen ist hier eine dogmatische Behauptung zu erwähnen, durch die sich der Mantuaner Stancarus bekannt machte. Er kam im Jahr 1551 aus Polen, wo er als Reformator wirkte, nach Königsberg, und erhielt von dem Herzog eine Lehrstelle an der Universität. Drückt man die Lehre Osiander's, wie gewöhnlich geschieht, durch den Satz aus: Christus sei allein nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit, so behauptete dagegen Stancarus dasselbe von der menschlichen Natur Christi. Nur nach seiner menschlichen Natur sei er unser Mittler und Erlöser, weil er nur nach seiner menschlichen Natur habe sterben können. Seiner göttlichen Natur nach könne Christus nicht Mittler sein, weil Gott sonst sein eigener Mittler wäre. Man konnte ihm allerdings entgegenhalten, Christus könne ebenso wenig nach seiner menschlichen Natur Mittler sein, weil dann der Mensch sein eigener Mittler würde, allein es hieng diess mit seinem Begriff von der Person Christi zusammen. Er sprach der Gottheit alle Theilnahme an dem Erlösungswerke ab, weil er das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi anders bestimmte, als man es sich gewöhnlich dachte. Statt einer persönlichen Vereinigung des Sohns mit der menschlichen Natur nahm er eine ungetheilte Beziehung der Trinität auf die Person Christi an, welche im Grunde nur eine Einwirkung von aussen war, so dass eine persönliche Menschwerdung davon ausgeschlossen war. Seine Behauptung würde, da er noch in demselben Jahr Königsberg wieder verliess, kaum beachtet worden sein, wenn er nicht zu Frankfurt an der Oder, wo er einige Zeit sich aufhielt, mit Andr. Musculus darüber in Streit gerathen wäre, und wenn nicht die protestantischen Gemeinden in Polen, wo er seine letzte Zeit zubrachte, auswärtige Theologen darüber befragt hätten.

Man war allgemein der Meinung, dass er den Antheil der göttlichen Natur an dem Erlösungswerke auf eine Weise ausschliesse, die mit der kirchlichen Lehre von der Person Christi sich nicht vertrage, sondern auf Nestorianismus führe. Darin hatte man nicht Unrecht, es gehört aber seine Behauptung nicht eigentlich hieher, unter die Lehre von der Rechtfertigung, sie ist hier blos wegen ihres Zusammenhangs mit der Osiander'schen Lehre aufgeführt worden, indem gewöhnlich, wie auch in der *Formula Concordiae* Art. 3 *de justitia fidei coram Deo*, beide Behauptungen, die des Osiander und die des Stancarus, als gleich einseitige Abweichungen von der lutherischen Rechtfertigungslehre einander gegenüber gestellt werden.

Die Ursache des Anstosses, welchen die von der lutherischen Rechtfertigungslehre abweichenden Lehrbestimmungen an derselben nahmen, lag immer wieder in dem abstracten inhaltsleeren Begriff des Glaubens, dass der Glaube nur eine receptive Form sein sollte. Um dem Glauben einen concreteren lebendigeren Inhalt zu geben, identificirte ihn Osiander mit Christus selbst. In demselben Interesse, um dem Subject der rechtfertigenden Thätigkeit Gottes gegenüber mehr Inhalt und Bedeutung zu geben, konnte man das subjective Moment der Rechtfertigung in das Praktische, in das eigene Thun des Subjects, in die Werke setzen. Auf diese Seite, auf welcher schon die Katholiken in ihrem Unterschied von den Protestanten standen, stellten sich auch die Socinianer und Arminianer.

Die Socinianer konnten den Glauben von dem Praktischen nicht trennen. Besteht das Wesen der Religion überhaupt nicht sowohl im Glauben als im Handeln, nicht sowohl in einem theoretischen als einem praktischen Verhalten, so kann auch nicht der Glaube an sich in der rein abstracten Gestalt, die er als die *sola fides* des lutherischen Lehrbegriffs

hat, das Princip der Rechtfertigung sein. Gerechtfertigt wird zwar der Mensch, wenn er die durch die freie Gnade Gottes ertheilte Sündenvergebung mit Überzeugung und Vertrauen aufnimmt, aber die eigentliche Bedingung, unter welcher der Mensch der Sündenvergebung wirklich theilhaftig wird, ist die Besserung oder der Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, ohne welchen es keinen Glauben gibt. Die Ursache und das Fundament des rechtfertigenden Glaubens ist, wie F. Socinus sagt[1]), *recta faciendi et prava vitandi amor ac studium*, oder das *Deo confidere*, *seque ipsi regendum ac gubernandum tradere.* Die guten Werke gehören so wesentlich mit dem Glauben zusammen, dass der Gehorsam gegen die Gebote des Christenthums die Ausführung und Vollendung oder die Form des Glaubens selbst ist, die *exsecutio ac perfectio et tanquam forma ipsius fidei.* Wenn auch der rechtfertigende Glaube den Gehorsam gegen Gott in sich begreife und so selbst etwas werkthätiges sei, so werde er doch mit Recht den Werken entgegengesetzt, weil er nicht eine fortgehende und absolute Beobachtung der göttlichen Gebote in sich schliesse und auch nicht durch sich selbst rechtfertige, sondern wegen der Gnade, mit welcher Gott ein solches Thun als Gerechtigkeit anrechne. Wundern müsse man sich, dass die lutherischen Theologen durch den Glauben an die Sündenvergebung im Tode Jesu gerecht werden wollen, und doch sich sträuben, zu sagen, dass diess durch den Gehorsam geschehe, welchen wir nach der Anweisung Christi Gott leisten, wie wenn jener Glaube mehr Werth hätte, als dieser Gehorsam. Ausführlich handelt der Rackauer Katech. Sect. VI. Cap 9 vom Glauben. Glaube und Gehorsam gehören wesentlich zusammen. Der Glaube macht nicht selig, wenn er nicht durch den Gehorsam sich bethätigt, wenn aber nur der Gehorsam wahr und ernstlich gemeint ist, so ergänzt er das Mangelhafte des Ge-

1) In seinem Tract. de justif. B. F. P. I. S. 627.

horsams. Wenn der Apostel Paulus den Glauben den Werken entgegensetze, so meine er solche Werke, welche schlechthin jede Übertretung des Gesetzes ausschliessen, nicht aber solche Werke, oder denjenigen Gehorsam, womit Gott zufrieden sei bei denen, die er durch seine Gnade rechtfertige und welchen er den Glauben als Gerechtigkeit anrechne. Diess ist der Unterschied der Rechtfertigung durch das Gesetz und der durch das Evangelium. Wie bei den Lutheranern muss also auch bei den Socinianern das dem Menschen fehlende durch etwas, was ihm blos zugerechnet wird, ersetzt werden, während aber die Lutheraner das Princip dieser Zurechnung in etwas blos Theoretisches setzen, ist es bei den Socinianern ein praktisches Verhalten, nemlich die Gesinnung, sofern sie, als an sich gut, statt der unvollkommenen That gilt.

Ganz dasselbe lehren auch die Arminianer. Schon in der *Confessio Remonstrantium* wird C. 11 über die Rechtfertigung gesagt: Weil im Neuen Testament die Rechtfertigung bald dem Glauben, bald den Werken zugeschrieben werde, könne man den Glauben nur so nehmen, wie er seiner natürlichen Beschaffenheit nach auch den Gehorsam in sich schliesse, als die Quelle der ganzen christlichen Frömmigkeit und Heiligung. Die weitere Ausführung geben Curcellaus, Inst. rel. chr. VII. 1, Limborch, Theol. chr. VI. 4. Nicht die Gerechtigkeit Christi wird uns zugerechnet, sondern unser Glaube selbst wird uns als Gerechtigkeit angerechnet. Gott nimmt unsere unvollkommene Gerechtigkeit an, welche, wenn er nach strengem Recht mit uns handeln wollte, vor seinem Gericht nicht bestehen könnte, aber um Christi willen nimmt er sie als vollkommen an. Unter dem Glauben im Gegensatz zu den Werken ist nicht der blosse oder nackte Glaube zu verstehen, welcher die Werke ganz von sich ausschliesst, sondern der Glaube begreift auch den Gehorsam in sich, aber mit dem Gehorsam wird er mit Recht den Werken des Ge-

setzes entgegengesetzt, weil er einen geistigen Cultus mit Abschaffung des äussern Ceremonialgesetzes in sich begreift und keinen streng rechtlichen Gehorsam verlangt, sondern einen gütigen und gnädigen, der den Kräften jedes Einzelnen angemessen ist, bei welchem Gott viele Unvollkommenheiten und Fehltritte nachsieht, wofern nur die Gesinnung gut ist. Dass bei der Rechtfertigung die Werke nicht ausgeschlossen werden dürfen, zeigt Limborch 1. aus Stellen des Neuen Testaments, in welchen die Sündenvergebung und das künftige Schicksal nicht blos vom Glauben, sondern auch von den Werken abhängig gemacht wird, 2. daraus, dass sonst angenommen werden müsste, der Mensch werde noch als gottlos gerechtfertigt. Der ganze Streit über das Verhältniss des Glaubens und der Werke sei zwecklos, wenn man nur zugebe, dass Gott zur Rechtfertigung lebendigen Glauben verlange, und dass der Glaube nur durch gute Werke lebendig sei.

Was lehrt aber, müssen wir noch fragen, das lutherische System selbst über die Werke, und ihr Verhältniss zum Glauben und der Rechtfertigung oder der Seligkeit? Es war diess ein schwieriger Punkt, über welchen man nicht so leicht in's Reine kommen konnte. Machte man den Glauben im Gegensatz zu den Werken zu dem alleinigen Princip der Rechtfertigung und Seligkeit, welcher Antheil daran konnte den Werken noch zugeschrieben werden? Und doch konnte man auf der andern Seite den Werth der guten Werke auch nicht läugnen, ohne dem Lehrbegriff den Vorwurf des sittlichen Indifferentismus zuzuziehen. Schon Luther selbst schwankte hierüber sehr, und es gibt kaum einen andern Punkt, über welchen sich in seinen Schriften so verschiedene und scheinbar so entgegengesetzte Äusserungen finden. Er kommt nie aus dem Widerspruch heraus, dass er die Nothwendigkeit der guten Werke bald verwirft, bald anerkennt. Auf der einen Seite wiederholt er immer wieder dasselbe: Weil wir Gott

schon ganz im Glauben haben, so brauchen wir, um unserer Seligkeit willen, von dem Unsrigen gar nichts mehr dazu zu thun. Wer an Christum glaubt, den mögen keine Werke beschuldigen und verdammen, wie böse und wie viele ihrer auch immer sind. Wiederum, keine mögen ihn entschuldigen noch selig machen, wie gut und viel ihrer immer sind. Sondern alles, was unser ist, das beschuldigt und verdammt uns, allein Christi Werke entschuldigen und beseligen uns. Auf der andern Seite sagt er aber auch wieder, dass der Glaube ohne Werke nichts werth und unnütz sei, welches die Papisten und schwärmerischen Rottengeister also verstehen und dahin deuten, als sollte der Glaube ohne die Werke nicht gerecht machen, oder wenn der Glaube schon rechtschaffen sei, dass er ohne die Werke gleichwohl nichts ausrichten sollte. Solches aber ist falsch und unrecht; sondern das ist die Meinung, dass der Glaube so ohne Werke ist, eitel nichts ist, d. i. ein schlechter erdichteter Wahn und Traum des Herzens, derselbige ist freilich falsch und machet nicht gerecht. — Wenn er aber die Zusammengehörigkeit der Werke mit dem Glauben nicht läugnen konnte, so sind ihm doch die Werke mehr oder weniger ein blosses Anhängsel zum Glauben, oder, wie er sie öfters nennt, Zeugnisse des Glaubens. Auch Melanchthon sprach anfangs den Werken allen Werth und alles Verdienst ab, doch änderte er seine Ansicht bald dahin ab, dass er um das Jahr 1536 schon die Behauptung aufstellte, die guten Werke seien die *causa sine qua non* der Rechtfertigung. In der Ausgabe seiner Loci vom Jahr 1543 erklärte er sich hierüber so: *multae sunt causae, cur bona opera facienda sint: necessitas dignitas, praemia. — Necessitas iterum multiplex, mandati, debiti, retinendae fidei et vitandae poenae.* Es ist dabei zu bemerken, dass Melanchthon nie sagte, gute Werke seien zur Seligkeit nothwendig, sondern nur, sie seien nothwendig. Nachdem schon Melanchthon in ärgerliche Collisionen darüber

verwickelt worden war, kam es erst zu einem heftigen Streit. G. Major, Professor in Wittenberg, hatte sich durch sein Verhalten während des Interim sehr verhasst gemacht. Amsdorf warf ihm vor, im Jahr 1551, dass er eine irrige Ansicht von der Rechtfertigungslehre habe. In seiner Entgegnung darauf behauptete Major sehr entschieden, dass gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, dass nicht nur niemand durch böse Werke selig werden könne, sondern auch niemand ohne gute. Sobald man nemlich zugebe, dass man durch böse Werke nicht den Himmel, sondern die Hölle verdiene, so folge hieraus unwidersprechlich, dass, weil es keine bösen Werke geben dürfe, gute sein müssen. Denn ein Klotz oder Stein könne und dürfe der Mensch nicht sein, der weder Gutes noch Böses thue, sondern der Glaube sei stark genug, um uns zu veranlassen, nach dem Geiste zu wandeln; wie die Sonne nicht ohne Glanz und Schein, so könne auch der Glaube nicht ohne Werke sein. Es versteht sich von selbst, dass er keine Verdienstlichkeit im katholischen Sinne behaupten wollte, aber die Orthodoxen von Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Magdeburg hatten auch so schon Grundes genug, seine Behauptung mit Bannflüchen zu belegen, und Amsdorf schrie, wer lehre, gute Werke seien zur Seligkeit nothwendig, der sei ein Pelagianer, Mammeluck, Verläugner Christi und zwiefältiger Papist. Im Sinne Major's erklärte sich nur Justus Menius, Superintendent und Pfarrer in Gotha. Der lutherischen Zelotenpartei gegenüber, welche in ihrem abstracten Dogmatismus gegen das Praktische und Sittliche sich gar zu indifferent verhielt, hielt er es für Pflicht, neben dem Artikel von der Rechtfertigung und Erlösung auch den von der Heiligung und Erneuerung durch den heiligen Geist und von dem neuen Gehorsam um so fleissiger und eifriger in Predigten und Schriften zu treiben, und er gab dem Teufel die Schuld, dass Flacius besonders dieser Lehre so sehr sich widersetze, und dagegen tobe und wüthe. Den Ar-

tikel von der Rechtfertigung von demjenigen von der Heiligung, oder dem neuen Gehorsam trennen zu wollen, das nannte er eine offenbare Verfälschung und unleidliche *corruptela* des Evangelii. Im Verlauf dieses mit der bekannten Verketzerungssucht jener Zeit geführten Streits that Amsdorf sogar den paradoxen Ausspruch, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien. Er nannte diess in einer Schrift vom Jahr 1559 eine rechte, wahre, christliche ***Propositio***, durch den heiligen Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt. Dagegen drang Melanchthon mit allem Nachdruck auf die Proposition: ***nova obedientia est necessaria;*** so drückte er sich aus, um in dem neuen Gehorsam die gesammte Lebenserscheinung der durch den Glauben wiedergeborenen Menschen aufzufassen, und dem Verdacht zu begegnen, dass er unter den Werken nur vereinzelte äussere Handlungen verstehe. Um des Friedens willen aber wollte er auf das den Gegnern besonders verhasste *ad salutem* verzichten. Die Gegner verwarfen die Nothwendigkeit der Werke in jeder Form, sie schoben Melanchthon die Deutung unter, er wolle das Gesetz dem Evangelium und die Werke dem Glauben vorziehen, und hatten sogar die Frechheit, offen zu sagen, es gelte Gott alles gleich, was man thue, ***Deus non curat opera.*** Die ***Formula Concordiae*** erklärte sich gegen beide Formeln, die von Major und die von Amsdorf, mit besonderem Ernst gegen die letztere, weil sie so schlechthin gebraucht falsch und anstössig sei, die Sittlichkeit beeinträchtige, und einem dissoluten, wilden, epikureischen Leben Thür und Thor öffne. Über Major's Satz wurde bemerkt, man habe zwar guten Grund, von einer Nothwendigkeit guter Werke zu reden, weil nach dem Willen Gottes jeder seinen Glauben durch Werke beweisen müsse, es sei daher ***necessitas debiti et mandati,*** oder wohl auch ***necessitas consequentiae,*** sofern ein Glaube, der sich nicht durch Werke thätig erweise,

unmöglich ächt sein könne: nur solle man gute Werke nicht in den Artikel der Rechtfertigung einmischen.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

Das Streben nach Vergeistigung und Verinnerlichung ist hier darin sehr sichtbar, dass die Gnadenmittel jetzt nicht mehr mit den Sacramenten identisch sind, sondern über den Sacramenten als Gnadenmittel steht das Wort Gottes als das erste und wesentlichste Gnadenmittel, und die Sacramente selbst haben ihre göttliche Bedeutung wesentlich von dem in ihnen wirkenden Wort Gottes.

1. Die Lehre vom Wort Gottes.

Was die Schrift theoretisch als Erkenntnissprincip des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie ist, ist das Wort Gottes praktisch als Heilsprincip, und wie der Schrift in jener Beziehung der Charakter der Inspiration zukommt, so sollte auch das Wort Gottes eine immanente specifische übernatürliche Kraft haben. Dagegen meinte schon jetzt der Prediger Rathmann in Danzig, dass die heilige Schrift, sofern man sich das Wort Gottes nur mit der Schrift identisch denken konnte, keine andere Kraft habe, als jede andere Schrift, dass sich mit ihr, wenn sie als Heilsmittel wirksam sein soll, erst die Kraft des heiligen Geistes von aussen her verbinden müsse. Diese in mehreren Schriften zwischen 1621 und 1628 aufgestellte Behauptung war Gegenstand einer sonst nicht weiter erheblichen theologischen Controverse, bei welcher es sich demnach eigentlich um die Frage handelte, ob die dem Worte Gottes an sich zukommende göttliche Kraft eine der heiligen Schrift unmittelbar und objectiv inhärirende Eigenschaft sei. Rathmann behauptete, die Schrift habe an sich keine solche ihr immanente göttliche Kraft vor und ausser dem Gebrauch, es müsse erst die Er-

leuchtung des heiligen Geistes hinzukommen. Die Gegner, die lutherischen Theologen zu Wittenberg, Jena und Helmstädt, schrieben der heiligen Schrift als dem Wort Gottes eine solche Kraft zu. In der reformirten Kirche wird dasselbe, was Rathmann behauptete, Pajonismus genannt, nach Claude Pajon, Professor der Theologie zu Saumur seit 1666. Er schrieb auch der Schrift nichts Übernatürliches zu. Der Geist wirkt durch die Schrift nur auf natürlichem Wege.

Eingetheilt wird das Wort Gottes in Gesetz und Evangelium, und es ist für den Protestantismus, besonders in der Form des lutherischen Lehrbegriffs, charakteristisch, welches Gewicht auf diese Eintheilung oder den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz gelegt wird. Es erklärt sich diess von selbst aus der bestimmenden Richtung des religiösen Interesses, aus welchem der Protestantismus hervorgieng. War das Ursprüngliche des Protestantismus das Bewusstsein der Sünde und der Heilsbedürftigkeit, was konnte grössere Wichtigkeit haben als die sündenvergebende Gnade des Evangeliums. Sie erschien so sehr als der substanzielle Inhalt des göttlichen Worts, dass alles Andere nur insofern Werth zu haben schien, als es eine nähere Beziehung auf sie hatte, und was eine solche gar nicht, oder nur in sehr entferntem Grade hatte, kaum noch zum Worte Gottes zu gehören schien. Hierin hat die schneidende Polemik ihren Grund, mit welcher Luther sich so oft über das Gesetz äusserte, wenn er es z. B. in seinen Resolutionen für ein Wort des Verderbens, des Zorns, der Traurigkeit, des Schmerzes, ein Wort des Richters gegen den Beklagten, ein Wort der Unruhe, des Fluchs erklärte. Aus dem Gesetze haben wir nichts als ein böses Gewissen, ein unruhiges Herz, eine von unsern Sünden bebende Brust, auf welche das Gesetz zeige, ohne sie wegzunehmen und die auch nicht weggenommen werden können. Im Neuen Testament gebe es kein treibend oder zwingend Gebot mehr, sondern nur

noch Vermahnung und Reizung, und ein Volk, das man noch mit Gesetzen schrecken und zwingen müsse, verdiene nicht den Namen eines Volkes Christi, sondern sei ein Volk der Synagoge, da man die Übertreter tödte. Mose sei allein dem jüdischen Volk gegeben und gehe uns Heiden und Christen nichts an. Hiemit erklärte er also geradezu das Gesetz für aufgehoben, und in gleichem Sinne behauptete Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner *Loci*, für den Christen sei der Decalogus abgeschafft. Wenn nun auch Luther auf der andern Seite wieder anerkannte, dass das Gesetz eigentlich gut sei, weil alles gute Leben nach einem Gesetz angestellt werden müsse, dass, wenn das Gesetz weggenommen werde, niemand wisse, was Christus sei, denn wenn man die Erfüllung des Gesetzes, Christum, verstehen wolle, so müsse man vor allem das Gesetz selbst verstehen, und falsch und erlogen sei es, dass das Gesetz ohne den heiligen Geist die Sünde strafe, so doch das Gesetz mit dem Finger Gottes geschrieben sei, so waren doch schon hiemit die Elemente eines Gegensatzes gegeben, welcher den innerhalb des Lutherthums entstandenen Antinomismus zu einer sehr begreiflichen Erscheinung macht.

Angeregt wurde die Frage zuerst durch Johann Agricola aus Eisleben aus Veranlassung des Visitationsunterrichts, welchen Melanchthon im Jahr 1527 bekannt machte. Die Art, wie Melanchthon in demselben den Gebrauch des göttlichen Gesetzes empfahl, gefiel Agricola nicht. Es schien ihm die Anweisung, dass man durch die Erwägung des Gesetzes und die Furcht des göttlichen Gerichts zur Busse und so erst zum Glauben erweckt werden müsse, nicht evangelisch zu sein. Die Frage war also, wie die Busse zur Sünde komme? Agricola wollte auch die Busse nur aus dem Glauben entstehen lassen und verwarf daher die Busspredigt als solche, indem er die Glaubenspredigt für ausreichend zur Busse erklärte. Der Eine wollte also den Glauben als die Voraussetzung der

Busse, der Andere die Busse als die Voraussetzung des Glaubens betrachtet wissen. Doch gab Melanchthon zu, dass die wahre Busse nicht schon durch die vom Gesetze geweckten Gewissensschrecknisse, sondern erst durch den aus der Liebe zu Gott und den Glauben an Christus entstehenden Hass der Sünde vollendet werde. Die Sache wurde damals, besonders durch Luther's Auctorität, welchem sie kein wesentliches Moment zu haben schien, beigelegt, ruhte aber nur, um wieder in Bewegung zu kommen. Agricola, bei welchem gleich anfangs die Ansicht durchblickte, dass das Festhalten am Gesetz mit der evangelischen Freiheit streite, trat zehn Jahre nachher als Lehrer der Theologie in Wittenberg mit antinomistisch lautenden Thesen auf. Er gab ihnen, ohne sich zu nennen, den Titel: *Positiones inter fratres sparsae.* Ihr Hauptinhalt bestand aus folgenden Sätzen: 1. Die Busse ist nicht aus dem Decalog oder dem Gesetz Mosis zu lehren, sondern aus dem Evangelium. 2. Das Gesetz hat man bei keinem Theile der Rechtfertigung nöthig. 3. Zur Erhaltung der Reinheit der Lehre muss man sich denen widersetzen, welche lehren, das Evangelium sei nur denen zu predigen, deren Gewissen durch das Gesetz erschüttert ist. 4. Das Gesetz, das nur verdammt, und zwar ohne den heiligen Geist, kann dem Christen nicht genügen, das Evangelium aber, das sowohl Busse als Vergebung lehrt, verdammt und beseligt zugleich. Obgleich Agricola nur in seiner vollen Consequenz aussprach, was Luther selbst schon behauptet hatte, dass das Gesetz als abgethan von evangelischen Lehrern auch nicht mehr gelehrt werden soll, so war es doch Luther selbst, der ihm in fünf Disputationen zu Anfang des Jahres 1538 sehr kräftig entgegentrat. Er zeigte aus der Natur der Busse, ihren beiden Bestandtheilen, dass Gesetz und Evangelium auf gleiche Weise an ihr Antheil haben, wenn auch das Gesetz mit der Rechtfertigung nichts zu thun habe, so folge doch daraus nicht die

Abschaffung des Gesetzes, das Gesetz sei nothwendig zur Erkenntniss der Sünde und des göttlichen Zorns, die Gesetzesfeinde lehren die gefährlichste Sicherheit, Verachtung Gottes, beständige Unbusse u. s. w. Kurz, so geringschätzend und destructiv er bisher das Gesetz behandelt hatte, so conservativ wurde er nun in Beziehung auf dasselbe. Agricola musste widerrufen und seine Lehrstelle niederlegen, gleichwohl aber benahm sich Luther seitdem bei jeder Gelegenheit sehr gereizt und leidenschaftlich gegen ihn.

Nachdem der Streit kurze Zeit vor Agricola's Tode im Jahr 1565 durch Mansfeld'sche Prediger noch einmal angeregt worden war, verknüpfte sich das dogmatische Interesse desselben mit dem durch Major veranlassten Streit über die Werke. Der Widerspruch gegen Major machte einige seiner Gegner auch zu Antinomisten, wie namentlich den Prediger zu Erfurt, Andr. Poach und Anton Otto, Prediger zu Nordhausen. Der letztere war einer der fanatischen Gesetzesstürmer. Poach, der in der Bestreitung des Majorismus so weit gieng, dass er behauptete, der Mensch könne auch durch die vollkommenste Erfüllung des Gesetzes die Seligkeit niemals verdienen, weil die Erfüllung des Gesetzes zur Bezahlung der Schuld nothwendig sei, die Bezahlung der Schuld aber nur Freiheit von Verschuldung und Strafe, nicht aber Anspruch auf Seligkeit ertheile, leitete daraus die Folgerung ab, das Gesetz gehe keinen Menschen etwas an, der einmal an Christus glaube und durch diesen Glauben getrost und selig geworden sei. Gegen diese Antinomisten richtete J. Mörlin, der auch am Major'schen Streit theilnahm, seine drei *Disputationes de tertio usu legis contra fanaticos,* im Jahr 1566. Man unterschied nemlich jetzt einen dreifachen Nutzen des Gesetzes: 1. den *usus legis paedagogicus;* das Gesetz führe den durch die Drohungen wegen der Sünde in Angst gesetzten Menschen zu Christus; 2. den *usus legis politicus;* es halte

vom Bösen ab, und diene zur Erhaltung politischer Ordnung und Ehrbarkeit. Dass das Gesetz in diesem doppelten Sinn nützlich und fortdauernd gültig sei, darüber war man allgemein einverstanden, nicht aber darüber, ob es 3. auch einen *usus didacticus* habe. Das Moment des Streits war die Frage, in welchem Verhältniss das Gesetz zum gerechtfertigten und wiedergeborenen Menschen stehe, ob es auch für ihn eine Norm und Richtschnur des Lebens und Handelns sei. Die Gegner der Antinomisten bejahten die Frage, weil der Glaubige, wenn er auch gleich nicht mehr unter dem Gesetz stehe und nicht von dem Gesetze geheissen oder gezwungen, sondern im Drange des Geistes das Gute thue, dasselbe doch wenigstens aus dem Gesetz erkenne; die Antinomisten verneinten die Frage, weil der vom Geist Getriebene so wenig nöthig habe, vom Gesetze belehrt und regiert zu werden, dass für ihn das Gesetz so gut als nicht mehr vorhanden sei. Die *Formula Concordiae* sprach sich gleichfalls für den *usus didacticus* aus, das Gesetz behalte einen solchen Nutzen auch für schon gebesserte und wiedergeborene Menschen, weil sie der heilige Geist gerade durch das Gesetz über den Willen Gottes belehre. Der alte Adam, als der unstallige streitige Esel, sei auch ein Stück an dem Wiedergeborenen und sei oftermal auch mit dem Knüttel der Plagen und Strafen in den Gehorsam Christi zu zwingen. Daher sei es ein der wahren christlichen Gottseligkeit höchst schädlicher Irrthum, dass das Gesetz nur bei Unglaubigen, Unbussfertigen und Unchristen, nicht aber bei Wiedergeborenen und Glaubigen getrieben werden soll. Diess galt nun als die normirte, alles Extreme abschneidende Lehre, bei welcher aber gleichwohl der Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums nicht verkannt werden sollte. Der neue Antinomismus war darin dem alten verwandt, dass er aus einer gleichen Vertiefung des christlichen Bewusstseins in sich selbst hervorgieng. Wie Marcion ein

Feind des Gesetzes wurde, weil ihm das Christenthum seinen absoluten Werth nur im Gegensatz gegen das Judenthum zu haben schien, so nahm man im Protestantismus eine antinomistische Richtung nur um das Specifische des Evangeliums um so reiner aufzufassen. Dass es aber gerade die lutherische Kirche war, in welcher man sich zum Antinomismus hinneigte, hieng sehr natürlich mit der hohen Bedeutung zusammen, welche man dem rechtfertigenden Glauben als dem ausschliesslichen Heilsprincip gab.

Bemerkenswerth ist nun in dieser Beziehung noch, dass man in demselben Verhältniss, in welchem man in der lutherischen Kirche das Gesetz vom Evangelium trennte, und den Unterschied beider als einen so wesentlichen betrachtete, dass man das Gesetze im Grunde gar nicht mehr als das Wort Gottes gelten lassen wollte, in der reformirten Kirche von Anfang an die Identität hervorhob und schon im Gesetz den Inhalt und Charakter des Evangeliums erkannte. Zwingli sah in dem Gesetz nichts anderes, als den ewigen unwandelbaren göttlichen Willen, der nur Gerechtes und Gutes wolle. In diesem Sinne ist ihm das Gesetz eben Offenbarung und dem Wesen nach eins mit dem Evangelium, weil es die Liebe Gottes offenbart. Gesetz und Evangelium sind wider einander nicht um ihret-, sondern um unsertwillen, denn sie sind beide von Gott kommen, das Gesetz verdammt uns nicht so, dass es des Gesetzes Wille wäre, uns zu verdammen, sondern wir erkennen am Gesetze unsere Ohnmacht, und dass wir billig verworfen würden von Gott. Calvin gieng noch weiter und behauptete geradezu, das Evangelium offenbare nichts, was nicht schon im Gesetze enthalten sei, und wenn er auch einen formalen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium anzunehmen scheint, so meinte er damit blos die äussere zeitliche Form, nach welcher das Gesetz vor dem Evangelium geoffenbart worden sei, so dass die ganze Schrift ihm von diesem Gesichts-

punkt aus als eine blosse Gesetzesauslegung erscheint. Diese Auffassungsweise des Alten und Neuen Testaments blieb seitdem die der reformirten Kirche eigenthümliche, und die spätere sogenannte Föderaltheologie ist nur eine weitere Ausbildung derselben, da auch dabei der Gedanke zu Grunde liegt, im Alten und Neuen Testament das Gemeinsame aufzufassen, somit auch mit dem Anfang des Evangeliums so weit als möglich zurückzugehen.

Eine eigene Bedeutung hat die Frage über das Verhältniss des Gesetzes zum Wiedergeborenen bei Solchen, welche auf der einen Seite mit den Wiedertäufern in Verbindung standen, auf der andern aber auch ein mystisches Element in sich hatten. Wie die Wiedertäufer den Glauben geringschätzten, und überhaupt von der im lutherischen Begriff des Glaubens ausgesprochenen Form des religiösen Bewusstseins nichts wissen wollten, und dem Glauben das Sittliche gegenüberstellten, wie es im werkthätigen und gesetzlichen Thun sich darlegt, so fassten sie die Religion überhaupt als Gesetz auf, und das Gesetz galt ihnen mehr als das Evangelium. Schon die Zwickauer Schwärmer nannte Luther mosaische Lehrer, die das Evangelium verläugnen, Christum vertreiben, das ganze Neue Testament aufheben. Auf der andern Seite sollte aber doch das Gesetz seine Bedeutung nicht als äusseres, sondern als inneres haben. Beide Richtungen, die gesetzliche und die mystische, in dieser Verbindung repräsentirt Joh. Denk in seiner Schrift vom Gesetz Gottes. Wie das Gesetz aufgehoben sei und doch erfüllt werden muss (im Jahr 1526). Diese beiden Sätze stellt Denk in den beiden Theilen der Schrift als Antinomien einander gegenüber. Das Gesetz muss erfüllt werden und kann es auch. Wollte man sagen, Christus habe das Gesetz erfüllt also, dass wir es nicht bedürfen, so gälte es gleich, wie man nach der Bekehrung lebt, wie

auch die ganze Welt solcher Menschen voll sei, deren Früchte und Leben etwa besser seien gewesen, ehe sie sich des Glaubens rühmten, denn hernach. Christus hat das Gesetz erfüllt, nicht dass er uns sein überheben wollte, sondern uns ein Beispiel gebe, ihm nachzufolgen. Der Mensch kann aber auch das Gesetz erfüllen. Die Unfähigkeit zum Guten dauert nur so lange, als der Mensch einen besondern Verstand und Willen, eine eigene Kraft im Gegensatz gegen Gott haben will, dieser Wille aber beruht zuletzt nur auf einem Missverständniss, auf dem Wahn, dass die Creatur für sich selbst etwas sei und eine besondere Existenz Gott gegenüber habe, während doch alle geschaffenen Dinge ihr wahres Sein und Wesen nur in Gott haben. Damit verbindet Denk die Behauptung von der Sündlosigkeit der Wiedergeborenen. Auf der andern Seite ist aber gleichwohl das Gesetz aufgehoben, nemlich als äusseres Schriftwort, und für die Geistesmenschen, die seinen wesentlichen Inhalt, die Liebe Gottes im Herzen haben. Die wahre Erkenntniss und Liebe Gottes hat ihre Quelle in dem Menschen selbst, das Princip dieser innern Offenbarung ist das innere Wort, die Kraft des Allerhöchsten, d. h. die geistige und sittliche Natur des Menschen selbst, der an sich mit Gott eins ist, und nur in sich selbst einzukehren braucht, um Gott zu finden. Hier ist der Punkt, wo diese Ansicht vom Gesetz sowohl mit der Schwärmerei der Wiedertäufer, als mit der Mystik S. Frank's zusammengrenzt [1]).

2. Die Lehre von den Sacramenten.

In keiner andern Lehre lag die Veräusserlichung und Materialisirung des geistigen Inhalts des christlichen Dogma's so klar vor Augen. Die Vermittlung des Heils für den

---

1) Vgl. Heberle, J. Denk und sein Büchlein vom Gesetz. Stud. und Krit. 1851. S. 121 f.

Einzelnen durch die Sacramente war zu einem äusserlichen durch die Hand der Hierarchie gehandhabten Mechanismus geworden, welchem gegenüber der Einzelne als selbstthätiges Subject im Grunde gar nicht in Betracht kam. Um so mehr musste daher, wenn die Reformation als die Vertiefung des christlich religiösen Bewusstseins in sich selbst dem Subject seine innere selbstständige Bedeutung geben sollte, der Bruch des subjectiven Bewusstseins mit der äusserlichen Objectivität des kirchlichen Dogma gerade auf diesem Punkte erfolgen. Die Frage war nur, wie weit man in dieser Opposition zu gehen hatte, dass man nicht, um sich einer unwahren Objectivität zu entledigen, die objective Bedeutung des Sacraments überhaupt auf eine Weise aufhob, durch welche alles nur in die Sphäre des subjectiven Bewusstseins hinüber gezogen wurde.

Es ist bemerkenswerth, aber sehr begreiflich, dass Luther anfangs in seiner Polemik gegen die Veräusserlichung des Sacraments in der römischen Kirche die äussere Bedeutung des Sacraments weit mehr herabsetzte, als ihm selbst in der Folge dem Begriff des Sacraments gemäss zu sein schien. Das Testament, das Wort, sagte er, bleibe liegen, die wesentliche Kraft des Sacraments sei ganz verdunkelt. Das Wort war ihm das allein Wesentliche des Sacraments, das Zeichen nur ein äusseres Accidens. Schon in seinen Asterisken gegen Eck sagte er, dass die Sacramente des neuen Bundes nicht die Gnade wirken, die sie bezeichnen, und der Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und des neuen Bundes schien ihm nur darin zu liegen, dass jene lästig, diese dagegen leicht seien. Nur der Glaube wirke Gnade, nicht das Sacrament. Wo Gottes Verheissung sei, da werde Glaube erfordert, und beides sei so nöthig, dass keines ohne das andere, Verheissung nicht ohne Glaube, und Glaube nicht ohne Verheissung kräftig

sein könne, wenn aber beides vorhanden, da machen sie dem Sacrament eine wahre und sehr grosse Kraft [1]). Auch Melanchthon nahm die Sacramente als blosse Zeichen, und noch in der Apologie der augsburgischen Confession, Art. 7, sagt er: *idem effectus est verbi et ritus,* Augustin habe gut gesagt, das Sacrament sei ein sichtbares Wort, *quia ritus oculis accipitur et quasi pictura verbi idem significans quod verbum, quare idem est utriusque effectus.* Den ersten Anstoss zu einem Umschwung seiner Ansicht gaben Luther die Schwarmgeister. Je geringschätzender sie das Äussere des Sacraments behandelten, desto mehr stieg es in seiner Achtung. Hatte er bisher Wort und Sacrament nur in eine sehr äusserliche Beziehung zu einander gesetzt, so sollte jetzt die Hauptsache des Sacraments, das Wort, nicht neben, sondern in dem Sacrament sein. Das Wort mache das Sacrament, und beide, Wort und Zeichen, gehören wesentlich zusammen. Hatte er früher neben Wort und Zeichen den Glauben als dritten Bestandtheil des Sacraments genannt, so trat ihm jetzt an die Stelle des letzteren das Gebot Gottes. Wort und Zeichen erschien ihm als eins, insofern ein besonderer göttlicher Befehl diese Einheit declarirt hatte. Wenn auch etwas an sich weder Nutz noch Noth wäre, weder Gnade noch Hülfe gäbe, so wäre man es dennoch, sobald es Gott beföhle, schuldig zu thun. Wer das Sacrament verachte, insofern ein Befehl Gottes daran

---

1) Eine Hauptstelle hierüber ist in der Schrift de captiv. Babyl.: *Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus, haec enim justificat et implet id, quod baptismus significat. Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem, seu esse ea signa efficacia. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei ex ignorantia promissionis divinae. Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant. Quare efficaciam sacramenti citra promissionem et fidem quaerere, est frustra niti et damnationem invenire.*

geknüpft sei, der stelle sich fast, als hielte er Gott für einen Narren, der unnöthige Stifte ordnete und nicht wüsste, was er stiften sollte, oder als wäre er ein Knapsack, der faule, untüchtige Waare umhertrüge und uns anböte. So ergaben sich drei Bestandtheile des Sacraments. 1. Das äusserliche greifliche Zeichen, oder das Creatürliche daran, wodurch Gott sichtbarlich mit uns handle, damit wir sein gewiss sein mögen; 2. das hinzutretende Wort, wodurch das Zeichen kräftig wird, und wir vernehmen, was Gott durch solches Zeichen in uns wirkt, und 3. der göttliche Befehl, wodurch wir seines Willens und Werkes im Zeichen und Worte gewiss werden. Wo diese drei Stücke zusammenkommen, sagt Luther, da haben wir ein rechtes Sacrament. Dadurch erhielt das Sacrament seine objective Bedeutung; um so mehr trat das Subjective, der Glaube, zurück. In diesem Sinne sagte Luther im grössern Katechismus S. 545: *neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit.* Der Glaube sollte sich nur auf den Nutzen, nicht das Wesen des Sacraments, beziehen, *facit non ut sit, sed ut prosit nobis sacramentum,* wie Gerhard, Loci th. 19, 5, sich ausdrückt. Das eigenthümliche Verhältniss, in welchem im Sacrament das Irdische und das Himmlische, das Äussere und Innere zu einander stehen, bezeichnete man durch den Begriff der *unio sacramentalis.*

Den geringsten Begriff vom Sacrament hatte unter den Reformatoren Zwingli. Wie schon Melanchthon der Ausdruck Sacrament nicht gefiel, so wollte auch Zwingli denselben nicht als richtig gelten lassen, schon darum, weil Christus sich dessen nie bedient habe. Man stelle sich, sagte er in seinem *Commentar.* unter diesem Ausdruck schon etwas Hohes und Heiliges vor, und knüpfe leicht die Vorstellung daran, dass sündenvergebende Kraft im Sacramente ruhe. Lieber würde er das Sacrament als Zeichen einer heiligen

Sache definiren lassen, wenn nicht auch hiemit leicht die Meinung sich verbände, als ob der äussere Empfang eine innere Reinigung bewirke. Die Sacramente gelten ihm daher nur als äussere Zeichen, durch deren Aneignung man sich zu etwas verpflichte. Wer von dem Sacrament Gebrauch mache, der erkläre damit, dass er ein *Candidatus* oder *miles Christi* sein wolle; anstatt sich selbst seines Glaubens durch das Sacrament zu versichern, verschaffe er vielmehr auf diesem Wege der kirchlichen Gemeinschaft über denselben Gewissheit. Dabei blieb Zwingli stehen; wenn er auch in die Sacramente etwas mehr hineinzulegen schien, und ihnen eine wenigstens auf die Sinne einwirkende Kraft zuschrieb, so kam er doch immer wieder darauf zurück, dass sie blosse Pflichtzeichen seien. In seiner *Fidei expos.* wirft er die Frage auf: ob denn nicht den Sacramenten irgend eine Kraft beiwohne, und die Antwort ist: sieben Kräfte: 1. seien sie heilig und ehrwürdig, sofern der oberste Hohepriester, Christus, sie eingesetzt; 2. bezeugen sie geschichtliche Thatsachen; 3. bedeuten sie wirkliche Sachen, stellvertretend; 4. stellen sie hohe Dinge dar; 5. bestehe zwischen dem Sinnbild und dem bezeichneten Gegenstand Analogie, als zwischen Christus dem geistlichen und dem leiblichen Brod; 6. unterstützen sie den Glauben; 7. seien sie Pflichtzeichen [1]).

Scheint Zwingli gar zu sehr auf die Seite des blossen Zeichens zu treten, so nimmt dagegen Calvin eine vermittelnde Stellung ein zwischen Zwingli und Luther. Er gab zu, die Wahrheit sei an sich fest und gewiss und bedürfe insofern keines andern Zeugnisses, als des Zeugnisses aus sich selbst. Allein weil der Mensch sinnlich und schwach sei, so habe Gott nach seiner unergründlichen Barmherzigkeit sich an

1) Vgl. Zeller, das theol. Syst. Zwingli's S. 111 f.

das menschliche Fassungsvermögen anbequemt, und weil der Mensch von Natur nun einmal so eingerichtet sei, dass er rein Geistiges sich nicht denken und vorstellen könne, so habe Gott es nicht verschmäht, durch leibliche Elemente uns an sich zu ziehen, und uns im vergänglichen Fleisch einen Spiegel seiner geistigen Gaben vorzuhalten. Hätten wir keinen Körper, so würde er uns, was schon Chrysostomus gesagt, seine Wahrheit ebenfalls körperlos mittheilen. Weil wir aber nun einmal Seelen hätten, die in Körper eingeschlossen wären, so theile er uns das Geistige in leiblicher Gestalt mit. Nicht weil das die Natur der Dinge sei, die uns im Sacrament angeboten werden, sondern weil uns in dieser Form diese Dinge am verständlichsten und anschaulichsten würden. Wie Luther das objectiv Göttliche in das Wort setzte, so Calvin in den Geist. Geist und Sacrament verhalten sich in ihrer Wirkung so, dass in dem Geist die Kraft, in dem Sacrament das Organ zu wirken liegt, ein Organ, das jedoch ohne die Thätigkeit des Geistes nichtig ist, in Verbindung mit dieser Thätigkeit aber voll Energie sich zeigt. Geist und Sacrament gehören so zwar zusammen, aber es ist kein inneres objectives Band, das sie zur Einheit verknüpft; der Geist verhält sich so frei zum Sacrament, dass er auch ohne dasselbe wirken kann, und das Sacrament hat keine andere Beziehung zum Geist oder der durch den Geist gewirkten Gnade, als dass es sie sinnlich anschaulich darstellt. Die Sacramente wirken nichts, *nisi accesserit spiritus sanctus, qui mentes ac corda nostra aperiat, nosque hujus testimonii capaces reddat. Sacramenta non a se largiuntur aliquid gratiae, sed renunciant et ostendunt.* Die innere Gnade sei von der äussern Handlung wohl zu unterscheiden. *Praestat igitur vere Deus, quidquid signis promittit ac figurat, nec effectu suo carent signa, ut verax et fidelis probetur eorum auctor. Tantum hic quaeritur, propriane et intrinseca (ut loquuntur)*

virtute operetur, an externis symbolis resignet suas vices. Nos vero contendimus, quaecunque adhibeat organa, primariae ejus operationi nihil decedere. Alle Wirksamkeit geht daher so von Gott aus, auf absolute Weise, dass sie keine dem Sacrament immanente, sondern nur eine durch dasselbe vermittelte ist. Sagt man, Calvin irre nur darin, dass er den Geist nicht im, sondern vor dem Sacrament, nicht durch, sondern ohne das Sacrament wirken lässt, und während er einerseits das Sacrament als Organ, Medium, Instrument u. s. w. des Geistes darstellt, das Agens des Geistes dennoch wieder von seinem Leiter unabhängige Wirkungen äussern lässt, so übersieht man dabei nur, dass Calvin den Hauptirrthum ebendarin sah, den Geist so an das Sacrament zu knüpfen, dass er wie durch ein äusseres Band an dasselbe gebunden war. Man dürfe nicht glauben, *latentem aliquam virtutem sacramentis annexam affixamque esse, qua ipsa per se spiritus s. gratias nobis conferant, quemadmodum vinum in cratere propinatur, quum hoc tantum divinitus illis injunctum sit munus, testificari nobis ac sancire Dei in nos benevolentiam.* Inst. 4. 14, 17.

Eine höhere Bedeutung als bei Zwingli hat im Grunde auch bei Calvin das Zeichen als solches nicht, es kann nur bildlich darstellen, versinnlichen, auf dem Wege des sinnlichen Eindrucks, der Anschauung auf das Gemüth wirken. Will man aber mehr hineinlegen, und das Zeichen nicht blos als ein darstellendes in diesem Sinne nehmen, so entsteht eine Zweideutigkeit, gegen welche mit Recht Limborch protestirt, Theol. chr. 5, 66. Nachdem er die katholische Lehre widerlegt hatte, machte er den Contraremonstranten oder Reformirten den Vorwurf, dass sie ihre Meinung über die Sacramente wenigstens sehr undeutlich ausdrücken, wenn sie sagen, dass die Sacramente *non tantum significant, sed et exhibent, et obsignant promissa divina, et quidem modo relativo et sacramentali, quo tamen res ipsae vere exhibentur et obsignantur*

fidelibus, sed modo spirituali percipiendae. Was dieser *modus relativus, sacramentalis, spiritualis* sei, wenn seine Wirkung weder eine physische noch moralische sein soll, lasse sich nicht begreifen. Als Zeichen können die Sacramente nicht zugleich die bezeichnete Sache darstellende Werkzeuge oder Mittel sein, ausser sofern sie etwas bedeuten, sie sind nicht *instrumenta exhibitiva gratiae.* Es bleibe also nichts übrig, als zu sagen: Gott ertheile *(exhibere)* uns seine Gnade durch die Sacramente nicht so, dass er sie actuell durch sie verleiht, sondern nur so, dass er sie durch sie als klare und evidente Zeichen repräsentirt und vor Augen stellt. Diese Wirksamkeit ist keine andere als eine objective, bei welcher nur erforderlich ist, dass das Erkenntnissvermögen gehörig disponirt ist, um das aufzufassen, was das Zeichen objectiv dem Geist darbietet. Die Sacramente wirken also nur, sofern sie als Zeichen dem Gemüth etwas vergegenwärtigen, ihre Bedeutung besteht nur in der Energie, mit welcher sie als Symbole den Gegenstand der bildlichen Darstellung zum Bewusstsein bringen. Gnadenmittel sind so betrachtet die Sacramente nicht mehr, da sie nicht reell ertheilen, ihr *exhibere* kein reelles, sondern ein blos ideelles ist. Die Socinianer legen nicht einmal auf das Bildliche Gewicht, die Sacramente sind ihnen schlechthin Bekenntnisszeichen, wodurch sich die Christen von andern Religionsparteien unterscheiden, womit eigentlich noch weniger gesagt ist, als durch Zwingli's Pflichtzeichen.

Die Katholiken blieben bei ihrem Begriff eines *opus operatum* und bestätigten ihn ausdrücklich auf ihrer Tridentiner Synode [1]). Den Begriff des *opus operatum* bestimmte Bel-

1) Sess. 7. de sacr. can. 8: *si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. can. 9: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s.*

LARMIN (de sacr. 2, 1) genauer. Das, was bei dem Sacramente *active, proxime* und *instrumentaliter* die Gnade der *justificatio* bewirke, sei allein die äussere Handlung, die das Sacrament genannt wird, und diess heisse *opus operatum*, so dass *sacramentum conferre ex opere operato* so viel sei als *conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis.* Mit dem Begriff des *opus operatum* wird so nur der objective Charakter des Sacraments bezeichnet, aber man beachte dabei auch, in was die Objectivität des Sacraments gesetzt wird. Dieselbe Objectivität, welche Luther dem Wort im Sacrament, Calvin dem mit dem Sacrament wirkenden Geist zuschreibt, legt der Katholik in die äussere, vom Priester verrichtete Handlung als solche. Wenn also nur die sacramentliche Handlung in der von der Kirche vorgeschriebenen Weise geschieht, ein *opus operatum* in diesem Sinn ist, bewirkt sie auch die sacramentliche Gnade, und von Seiten des Empfangenden wird nichts erfordert, als dass der von der sacramentlichen Handlung ausgehenden Wirkung kein positives Hinderniss entgegengesetzt wird, was man *obicem ponere* nennt. Dem Wort im Sacrament, dem Geist, kann auf der Seite des Subjects nur der Glaube entsprechen, hier aber ist der Antheil des Subjects auf das Minimum reducirt, auf die Passivität, mit welcher das Subject des Materielle der sacramentlichen Handlung auf sich wirken lässt.

Wie unklar den Reformatoren anfangs noch das Wesen des Sacraments war, erhellt noch besonders aus ihrem Schwanken über die Zahl der Sacramente. Man erkannte ganz richtig, dass nur was aus der heiligen Schrift als Sacrament sich beweisen lasse, als solches gelten könne, und verwarf daher die Firmelung, die Ehe, die Priesterweihe, die letzte Ölung; aber bei der Busse zeigte sich noch eine Unklarheit über den Begriff des Sacraments. In der Schrift von

der babylonischen Gefangenschaft, in welcher Luther die römische Siebenzahl zuerst sehr scharf angriff, nahm er neben Taufe und Abendmahl auch die Busse in die Zahl der Sacramente auf, indem er sich daran hielt, dass das Testament, d. h. das Wort der Sündenvergebung und der Glaube daran, der Busse wirkt, ein Sacrament bilden. Auch die Apologie der augsburgischen Confession zählt die Busse als drittes Sacrament, weil auch sie auf einem göttlichen Gebot und der Verheissung der Gnade beruhe, und noch in der Ausgabe der Loci th. vom Jahr 1536 erklärte sich Melanchthon ebenso. Dagegen hatte Luther in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft doch auch schon bemerkt: Neben der Taufe, dem Abendmahl und der Busse könne überhaupt alles dasjenige unter die Sacramente gerechnet werden, was eine göttliche Verheissung für sich habe, wie z. B. das Gebot, das Wort Gottes, das Kreuz. Nur wenn man auf's schärfste reden und durchaus das sichtbare Zeichen für einen nothwendigen Bestandtheil des Sacraments halten wollte, dann müsste man freilich auf Taufe und Abendmahl sich beschränken. Was Luther hier noch als den äussersten Fall bezeichnet, war gleichwohl das einzig Richtige. Man konnte die Busse nicht mehr zu den Sacramenten rechnen, sobald man genauer bedachte, dass es ihr an einem göttlich verordneten sichtbaren Zeichen fehle. Ausser diesem Hauptgrund macht Gerhard Loci th. 16. 4, 23 auch noch folgendes geltend: 1. Die Busse sei auch schon im Alten Testament gewesen, nun sei aber kein Sacrament beiden Testamenten gemein; 2. die Busse habe als Sacrament keinen Grund im Neuen Testament, wobei die Gründe, auf die sich die Katholiken beriefen, namentlich Joh. 20, 23, widerlegt werden. Luther selbst hatte im grössern Katechismus auch noch daran erinnert, wie die Busse oder Reue nur eine Rückkehr zur Taufe sei, so sei auch das dritte Sacrament schon in der Taufe begriffen.

Die Lehre von der Taufe.

Die schwankende, einseitig subjective Ansicht, welche die Reformatoren anfangs von den Sacramenten hatten, zeigt sich besonders hier. Das Wesen der Taufe setzte Luther zuerst sosehr in den Glauben, dass er, um die Kindertaufe zu rechtfertigen, behauptete, den kleinen Kindern komme man mit dem fremden Glauben derer zu Hülfe, die sie zur Taufe bringen, ja sogar von einem bei der Taufe eingegossenen Glauben der Kirche sprach er, durch welchen der Täufling verändert, gereinigt, erneuert werde. Was sollte der Glaube der Kirche und ein glaubig Gebet nicht wegnehmen? Die Sacramente wirken nicht aus ihrer Kraft, sondern aus Kraft des Glaubens. Wäre es freilich wahr, dass die Kinder in der Taufe nicht glaubten, so dürfte man sie auch nicht taufen, denn ohne Glauben sei die Taufe ein Spott. Von diesem Standpunkt aus konnte Luther auf den äussern Akt der Taufe kein grosses Gewicht legen. In diesem Sinne sagte er, solange wir leben, thun wir dasselbe, was die Taufe bedeutet, einmal werde der Mensch durch das Sacrament, aber allezeit durch den Glauben getauft. Die Taufe sei daher nicht so nöthig, es könne einer gar wohl glauben auch ohne Taufe, könne man sie haben, so sei's gut, wo nicht, sei's genug, an das Evangelium zu glauben. Denn wo das Evangelium, da ist auch die Taufe und Alles, was ein Christenmensch bedarf. Erst als die Schwarmgeister auftraten und den Gebrauch des Wassers bei der Taufe für etwas ganz Unwesentliches erklärten, sprach sich Luther entschieden dagegen aus, dass in der Taufe eitel Wasser sei. Das Taufwasser dürfe man nicht etwa für blos Wasser halten, daraus die Kuh saufe, es sei Wasser, darin sich Gott verbinde, dass er an uns und durch uns als sein Werkzeug seine Gnade und Kraft wolle üben. Nun gab er dem Glauben eine ganz andere Stellung zur Taufe, sie sollte jetzt auf keine Weise vom Glauben abhängig sein. Ob ich gleich, sagt er, des Glau-

bens nimmermehr gewiss würde, so bin ich dennoch des Gebotes gewiss, dass Gott die Taufe gebeut, weil er's öffentlich hat lassen ausgehen vor aller Welt. Für einen Wahn erklärte er es jetzt, dass man sich auf den Glauben sollte taufen lassen, denn das heisse auf das Seine, und nicht auf Gottes Wort trauen, und wäre nicht besser, als wenn man auf seine Stärke, seinen Reichthum, seine Weisheit vertraute. Darum sei die Taufe auch da recht und gewiss, wo kein Glaube sei. Dem Unglaubigen nütze sie freilich nichts, aber Gott nütze ihn ja auch nichts. Als wahre Bestandtheile der Taufe galten ihm daher nur 1. das Wasser, 2. das Wort, 3. das Gebot Gottes. Das Wasser, an und für sich schlecht Wasser, höre auf, solches zu sein, und werde ein heilig, göttlich, beseligend Wasser, sowie Gottes Wort hinzukomme. Das Wort mit und bei dem Wasser macht das Wesen der Taufe aus. Diese Vereinigung des Wortes und Wassers zum Sacrament hat ihren Grund in dem Befehl Gottes; durch Gottes Einsetzung wird die Taufe ein Werk Gottes, und steht so zwischen den Rotten, welche die Taufe für schlecht Wasser und menschlich Ding halten, und der Zauberei und dem Gräuel des Papstthums, welche mit der Creatur ohne Gottes Wort und Befehl Missbrauch treiben. Um alles Magische dieser Art von seiner Vorstellung fern zu halten, wollte er dem Wasser an sich ausser seiner Verbindung mit dem Wort und Gebot Gottes keine Kraftwirkung beigelegt wissen. Weil Gottes Wort der Kern im Wasser, darum sei das Taufwasser ein viel ander Ding, denn anderes Wasser. Weil das Wort himmlisch und heilig sei, so werde auch das Wasser himmlisch und heilig, wesshalb man auch die Taufe nicht ansehen dürfe nach ihrer äussern Larve, sondern sofern Gottes Wort darin beschlossen sei. Wie das Eisen vom Feuer durchglüht sei, Eisen und Feuer in einander, so sei das Wasser vom Wort durchgottet, so dass es ein ganz anderes Ding als Wasser geworden sei. Oder wie ein Trank

mit edelm Ingrediens, so sei das Taufwasser mit Gottes Namen ganz durchzuckert, ja ganz und gar göttlich, möge man mit dem leiblichen Auge immerhin nichts als Wasser sehen. Das Schwierige dieser Luther'schen Vorstellung ist, sich unter dieser Verbindung des Worts mit dem Wasser etwas bestimmtes zu denken, ohne dem Wasser eine magische Wirkung zuzuschreiben.

Um alles Magische so streng als möglich auszuschliessen, nahm Zwingli die äussere Wassertaufe als blosses Pflichtzeichen, d. h. als das äussere Zeichen für den Beginn eines neuern innern Lebens. Wie leibliches Wasser die Seele zu reinigen vermöge, könne er nicht einsehen; wenn die Taufe Sünden abwasche, so brauche man sich ja nur in der Limmath zu baden. Gegen die Vorstellung, als ob das Wasser die Sünden abwasche, verwahrt sich auch Calvin, um so mehr aber hebt er hervor, dass sie ein Pfand unserer Reinigung sei, eine Art von göttlichem Siegel, wodurch uns verheissen wird, alle unsere Sünden seien vergeben und getilgt, und keinerlei Zurechnung finde hinsichtlich derselben mehr statt. Durch das Darstellungsmittel der sündenvergebenden Liebe in der Taufe erlangen wir Erkenntniss von dem göttlichen Gnadengeschenk und Gewissheit seiner Realität. Man muss sich auf den Standpunkt stellen, auf welchem Luther ursprünglich stand, als er die ganze Realität der Taufe in den Glauben setzte, um den Widerspruch begreiflich zu finden, welchen die in den ersten Jahren der Reformation aufgetretenen Wiedertäufer gegen die sacramentliche Bedeutung der Taufe überhaupt erhoben. Sie stützten ihn zunächst darauf, dass die heilige Schrift nirgends ein positives Gebot für die Kindertaufe enthalte, der Grund ihrer Verwerfung der Kindertaufe alg aber tiefer, in der Überzeugung, dass die Taufe überhaupt als Sacrament nichts sei, wenn ihr Wesen einzig nur im Glauben bestehe. Davon giengen sie aus, und sobald man ihnen

einräumte, dass die Taufe als Sacrament keinen andern Inhalt habe, als den Glauben, an sich also inhaltsleer und nichtssagend sei, so konnte man der Consequenz, die sie daraus zogen, nichts entgegenhalten, dass es unwürdig sei, im Namen der Religion an dem Täufling eine sinnlose Ceremonie zu vollziehen. Sie schreiben daher die Taufe als die religiöse Verwaltung eines Nichts dem Teufel, dem Antichrist zu. Die Taufe, sagten sie, sei nichts anders als ein Zeichen des vorangehenden Glaubens, oder ein Zeichen der Glaubigen, die man lehren könne. Da man aber unmündige Kinder nicht lehren könne, und dieselben zum Glauben noch nicht befähigt seien, so sei es auch falsch und zweckwidrig, ihnen das Zeichen einer Sache zu geben, die sie noch gar nicht besitzen. Die Gründe, mit welchen die Reformatoren sie zu widerlegen suchten, waren grossentheils nicht sehr treffend. Man berief sich nicht blos auf die Identität mit der Beschneidung, die an den Unmündigen vollzogen werden, sondern stützte ihre Nothwendigkeit auch darauf, dass in der Taufe das Wort Gottes sei, niemand aber ohne Gottes Wort selig werden könne, ja Melanchthon meinte sogar, die Unmündigen seien darum am geeignetsten zur Taufe, weil sie noch keine Vernunft haben, indem in geistlichen Dingen die Vernunft keine Stimme habe, dagegen es an Beispielen nicht fehle, dass der heilige Geist, wie z. B. bei Johannes dem Täufer in Mutterleib, ohne alles Vorhandensein von vernünftigem Denken, dennoch Wirkungen auf die Kinderseele hervorbringe. Weit besser war es zur Vertheidigung der Kindertaufe zu sagen, dass die Sündenvergebung, auf die sich die Taufe als Sacrament beziehe, woran Calvin besonders erinnerte, auch auf die Kinder sich erstrecke, oder weil die Verheissung der göttlichen Gnade die Unmündigen sowohl als die Erwachsenen angehe, so gehöre ihnen auch das Zeichen der Verheissung.

Neben den Wiedertäufern sind als Gegner der Kinder-

taufe und der Wassertaufe überhaupt noch besonders zu nennen Servet und Schwenkfeld, die sich von jenen dadurch unterschieden, dass sie die äussere Taufe nur darum herabsetzten, um sie in ihrem mystischen Sinne als Geheimniss um so höher zu stellen. Servet bestritt in seiner *Restitutio Christianismi* mit der ihm eigenen Heftigkeit die Kindertaufe als einen Gräuel des Christenthums [1]), von der Taufe selbst aber hatte er eine sehr hohe Vorstellung. Die Taufe mache wirklich selig, der Geist wirke im Täufling vermittelst des Wassers, das der Geist lebendig mache und in Bewegung setze. Auch er sagte: der Glaube wirkt alles, aber der durch die Taufe erleuchtete Glaube. Schwenkfeld versicherte zwar wiederholt, er wolle das äusserliche Sacrament der Taufe, sammt dem leiblichen Taufwasser, keineswegs verläugnen, verwerfen oder aufheben, es soll ein Sinnbild der innern Taufe sein und sie darstellen, an sie erinnern, wie das äussere Wort an das innere erinnere, dabei verlegte er aber die wahre Taufe ganz in das Innere des Menschen; die rechte Taufe, die Herzenstaufe war ihm, durch's Blut Christi innerlich abgewaschen zu werden. Von der äussern Taufe sagte er geringschätzend: der Mensch tauft äusserlich mit leiblichem Wasser ein Bildniss, an welchem am allerwenigsten vor Gott gelegen, Gott aber tauft innerlich durch Christum in der Wahrheit mit dem heiligen Geist. Das Höchste, was er von der äusseren Taufe sagte, war, dass sie eine Fürbildung oder Zeichen der innern sei. Das äussere Wasser, sagte er, zeuge nur von dem innern göttlichen Wasser, welches die rechte *aqua vitae* sei. Ohne die innere Taufe aber habe die äussere nicht mehr Werth als eine Nussschale. Die Kindertaufe verwarf er noch besonders desswegen, weil die Apostel keine Kinder getauft haben und Kinder keiner Erkenntniss und keines Glaubens fähig seien.

1) Rest. chr. S. 532.

So sprach sich Schwenkfeld theils in seinen Schriften, theils namentlich auch auf dem Religionsgespräch aus, welches hier in Tübingen im Jahr 1535 mit ihm gehalten wurde. Nachdem Schwenkfeld aus Strassburg und Constanz weggewiesen war, begab er sich nach Württemberg, wo seine Freunde, um ihm einen ruhigen Aufenthalt zu sichern, einen Vergleich zwischen ihm und den oberländischen Theologen einzuleiten suchten. Diess geschah auf dem genannten Religionsgespräch, zu welchem ausser Schwenkfeld Martin Bucer aus Strassburg, Ambr. Blaurer von Constanz, Mart. Frecht aus Ulm, und als Mittelsperson Simon Grynäus aus Basel sich einfanden.

Die Socinianer betrachteten die Taufe als blossen Einweihungsritus, durch welchen solche, die von einer andern Religion zur christlichen übertreten wollen, in die Gemeinschaft derselben aufgenommen werden. Der Rakauer Katechismus sagt Qu. 345: ***Baptismus est ritus exterior, quo homines vel e judaismo vel e gentilismo accedentes ad religionem christianam manifeste profitebantur se Christum pro Domino suo agnoscere.*** Die Taufe hat daher so wenig allgemeine Nothwendigkeit, dass sie vielmehr nur von temporärer Bestimmung war, für die Zeit, in welcher die christliche Gesellschaft sich nicht bildete, jetzt kann sie nur bei solchen in Anwendung kommen, die wie ehemals von einer andern Religion zum Christenthum übertreten. F. Socinus gieng sogar soweit, dass er die Taufe nicht einmal für einen von Christus eingesetzten Ritus erklärte. Seine Anhänger kamen zwar davon bald zurück, und der Rakauer Katechismus stellt in den spätern Ausgaben die Taufe unter die *praecepta Christi.* Socin aber hatte seine Meinung in einer eigenen Abhandlung ausgeführt: ***De baptismo aquae disputatio, an homini christiano aquae baptismo carere liceat?*** 1613. Er wurde dazu durch die anabaptistischen Unitarier in Polen veranlasst, die sich weigerten, in ihre Gesellschaft ihn aufzunehmen, wenn er sich nicht wieder taufen

lasse. Dagegen suchte er nun zu zeigen, dass die Taufe nur ein apostolischer Gebrauch sei, nicht von Christus selbst angeordnet. Er läugnete daher, dass Christus in den bekannten Stellen den Aposteln befohlen habe, mit Wasser zu taufen; das Wort βαπτίζειν, das überhaupt in verschiedenen metonymischen und metaphorischen Bedeutungen vorkomme, und besonders öfters die Lehre des Taufenden bezeichne, sei in jenen Stellen von der Ertheilung des evangelischen Unterrichts und der Einweihung zum Bekenntniss des Christenthums, besonders der Lehre vom Vater, Sohn und Geist zu verstehen. Socin gab zu, die Taufe belebe bei dem Menschen das Gefühl seiner Verpflichtung, Christus als Herrn zu folgen, sie sei ein Ausdruck der Ehrfurcht gegen ihn gleich beim Übertritt zu seiner Religion und eine sinnbildliche Anerkennung von Seiten des Täuflings, dass er dem Erlöser Vergebung der Sünden verdanke, auch meinte er, Kinder können wenigstens ebenso gut getauft werden, wie Erwachsene. Die Socinianer aber hielten die Kindertaufe für etwas Zweckloses. Der Rakauer Katechismus gibt qu. 346 auf die Frage: *Num ad eum ritum infantes pertinent?* die Antwort: *nullo pacto: nam nec in scripturis ullum mandatum aut exemplum de ea re habemus, nec ipsi, ut res indicat, Christum pro suo servatore agnoscere per aetatem possunt.* Zur Taufe gehört Glaube und Erkenntniss Christi, woran es den Kindern noch fehlt. Später lenkten jedoch die Socinianer auch hierin wieder mehr ein, indem sie anerkannten, dass die Kindertaufe nach der Gewohnheit der Kirche mit Recht als ein nützlicher, Eltern und Kindern zur Erinnerung dienender Gebrauch beibehalten werde.

Die Arminianer weichen hierin von der gewöhnlichen Lehre der reformirten Kirche nicht ab. Limborch widerlegte die socinianische Ansicht, Theol. chr. V. 67, 5. Man könne, sagt er, 68, 4, die Taufe betrachten als *tessera publicae pro-*

fessionis, quod Christiani sumus. In dieser Hinsicht gehe sie alle an, *qui se Christo in disciplinam tradunt.* Man könne sie aber auch betrachten als *sigillum resipiscentiae et remissionis peccatorum ante eum commissorum.* In dieser Hinsicht gehe sie zunächst diejenigen an, die von falschen Religionen zum Christenthum übertreten, dann aber auch die, die von christlichen Eltern geboren und von Kindheit an in der christlichen Religion unterrichtet sind, sofern sie nicht völlig frei von Sünden lebten. Daraus folge in jedem Fall die fortdauernde Gültigkeit des Taufritus. Ausdrücklich erklärten sich die Arminianer in ihrer von Episcopius verfasste Apologie für die Kindertaufe. Eine ausführliche Untersuchung hierüber gibt Limborch a. a. O. Er widerlegt zuerst die Meinung der Katholiken, Lutheraner und Reformirten, welch letztere er der Inconsequenz beschuldigt, dass die Kindertaufe nothwendig sei, und zeigt dann aber auch gegen die Anabaptisten, dass die Kindertaufe desswegen doch nicht als unerlaubter, oder wenigstens unzweckmässiger und aberglaubischer Gebrauch zu verwerfen. Die Taufe könne sich ja als ***tessera, quod simus Christiani, et obsignatio a parte Dei, quod foederis ipsius simus participes,*** auf alle ohne Ausnahme beziehen.

Die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts rechtfertigten den Kinderglauben durch die eigene Behauptung, Kinder haben einen wahren und wirklichen Glauben. Der heilige Geist wirkt, sagt Gerhard, durch das Sacrament der Taufe selbst den Glauben in den Herzen der Kinder. Die Kinder widerstehen dem heiligen Geist nicht, daher ist nicht zu zweifeln, dass ihnen Glaube und Seligkeit durch die Taufe ertheilt wird. Quenstedt gesteht zwar, dass man sich keine solche Vorstellung von der Beschaffenheit dieses Glaubens machen könne, er lässt sich aber dadurch in der Behauptung nicht stören, dass die *infantes baptizati vere credunt.* Wenn auch Quenstedt in dieser Beziehung unterschied

zwischen der ursprünglichen und unmittelbaren Wirkung, durch welche der rechtfertigende Glaube vermöge der Wirksamkeit des heiligen Geistes sich auf Christus richtet und seine Wohlthaten ergreift, und der secundären und mittelbaren, durch welche der Glaube in Werken der Liebe nach aussen geht, so war es doch etwas nur zu sehr sich von selbst Verstehendes, wenn man blos die letztere Wirkung den Kindern absprach. Diesen actuellen Glauben, welchen man als einen unbewussten oder direkten, d. h. unmittelbar auf sein Object gehenden, von dem bewussten oder der *fides reflexa* unterschied [1]), setzten die lutherischen Theologen der *fides habitualis* der Katholiken und der *fides seminalis* der Reformirten [2]) entgegen.

Die Lehre vom Abendmahl.

Wenn man das Wesen der Reformation in die Reinigung des Dogma's setzt, und von der Voraussetzung ausgeht, die aus der tieferen Erforschung der Schrift gewonnene Einsicht von dem Irrthümlichen des katholischen Lehrbegriffs habe erst das Bedürfniss der Reformation geweckt, so kann nichts mehr dazu dienen in dieser Ansicht irre zu machen, als die ursprüngliche Stellung Luthers und der ältesten Reformatoren zu demjenigen Dogma, das als der eigentliche Mittelpunkt der abenteuerlichsten Vorstellungen und der für das sittliche Leben gefährlichsten Missbräuche anzusehen ist, dem Transsubstantiationsdogma. Der Anstoss, welchen Luther am römischen Dogma vom Abendmahl nahm, betraf zunächst nur die Messe als Opfer, die Verkehrtheit, sie als ein gutes Werk zur Genugthuung für die Sünden anzusehen, und die Anmaassung der Menschen in ihr, Gott etwas von seinem eigenen mitzutheilen. Gegen die Transsubstantiation erklärte sich weder Luther noch Zwingli gleich anfangs, offenbar, weil beide vom

1) Vgl. Cotta zu Gerhard T. IX. S. 274.

2) Vgl. Calvin Inst. IV. 16, 20.

Glauben an sie selbst noch nicht frei geworden waren. Den merkwürdigsten Aufschluss über die Entstehung der lutherischen Abendmahlslehre im Bewusstsein Luthers selbst gibt seine Schrift von der babylonischen Gefangenschaft, in welcher er neben dem Messopfer besonders auch die Kelchentziehung bestritt, nicht blos als schriftwidrig, sondern auch als gottlos und tyrannisch gegen die Laien, weil weder der Papst noch ein Concil das Recht dazu habe, wenn auch gleich der Gebrauch beider Gestalten nicht an sich nothwendig sei, und dann sich über die Transsubstantiation äusserte [1]). Wir sehen

1) Vor etlicher Zeit, als ich die Schultheologie lernte, hat mir Ursache gegeben, nachzudenken, der Cardinal von Camerach (Peter d'Ailly) in seinem vierten Buch der hohen Sinne, da er auf das Schärfste discutirt, es sei viel glaublicher, und würden desto weniger überflüssige Wunderzeichen gesetzt, so man dafür hielte, auf dem Altar wäre wahres Brod und wahrer Wein, und nicht allein die blossen Accidentien, wo nicht die Kirche das Gegentheil bestimmte. Hernach, da ich sah, was es für eine Kirche wäre, die solches bestimmt, nemlich die thomistische, d. i. die von Aristoteles war, bin ich beherzter geworden, und der ich im Zweifel war, habe zuletzt mein Gewissen befestigt mit der ersten Meinung, nemlich es sei wahres Brod und wahrer Wein, in welchen das wahre Fleisch und wahre Blut Christi nicht Anderes noch weniger sei, als jene erachten zu sein unter ihren Accidentien. — Ich lasse es demnach zu, wer da will, mag beiderlei Meinung behalten, dieses allein suche ich anjetzo, dass ich die Gewissenszweifel hinwegthue, dass sich niemand fürchte, als sei er der Ketzerei schuldig, wenn er glaubt, dass im Abendmahl wahres Brod und wahrer Wein sei, sondern wisse, dass es ihm frei stehe, ohne Schaden seines Heils und Seligkeit, welches er wollte von diesen beiden sich vorzubilden, davon zu halten und zu glauben, dieweil man es eben nicht muss nothwendig glauben. — Es hat aber meine Meinung einen grossen Grund und vornehmlich diesen, dass man dem göttlichen Worte keine Gewalt anthun soll, weder durch einen Menschen noch durch einen Engel, so viel nur möglich ist, sollen die Worte in dem allereinfältigsten Verstande behalten werden. Und wo uns nicht ein offenbarer Umstand zwingt, sollen sie nicht ausser dem eigentlichen Verstande genommen werden, damit man den Widersachern nicht Anlass gebe, die ganze Schrift auszuspotten. — So ist es demnach eine ungereimte und neue Auflage der Worte, dass das Brod für die Gestalt oder Accidenzien des Brods, der Wein für die Gestalt oder Accidenzien des Weins verstanden wird. Warum nehmen sie nicht auch sonst alle andere Dinge für

hier ganz in den Gedankengang Luthers hinein. Das Anstössige der Transsubstantiation ist ihm nur die Herabsetzung von Brod und Wein auf blosse Accidenzien, daher setzte er an die Stelle der Transsubstantiation die Consubstantiation. Der Leib und das Blut Christi sind ebenso reell da, wie wenn Brod und Wein in sie verwandelt wären, Brod und Wein sind also nur neben ihnen da, und es existirt somit die Substanz vom Leib und Blut Christi unter der Substanz von Brod und Wein. Protestantisches ist hierin noch nichts, ausser dass das Transcendente und Doketische in Betreff des Brods und Weins beseitigt ist, und Luther, wie er gleichfalls that, die ganze Wirkung der Messe in den Glauben gesetzt wissen wollte. Abgesehen von dem letzteren, was noch eine ganz unvermittelte Vorstellung ist, ist seine Consubstantiation mit der Transsubstantiation so nahe verwandt, dass man es sich gar wohl denken kann, wie Luther noch in seinem grossen Bekenntniss vom Jahr 1528 versichern konnte, es solle ihm keinen Hader gelten, ob der Wein da bleibe oder nicht, es sei ihm genug, dass Christi Blut da sei, es gehe dem Wein, wie Gott will. Ja, setzt er hinzu, ehe ich mit den Schwärmern wollte eitel Wein haben, eher wollte ich mit dem Papst eitel Blut haben. Nehmen wir hiemit eine andere gleichfalls spätere Äusserung Lu-

---

die Gestalt und Accidenzien derselben? Die Kirche hat auch mehr denn zwölfhundert Jahre recht geglaubt und haben niemals an einigen Orten der wesentlichen Veränderung der Transsubstantiation (welches ein recht ungeheures Wort und erträumet) die heiligen Väter gedacht, bis dass des Aristoteles erdichtete Philosophie in der Kirche hat in diesen letzten dreihundert Jahren überhand genommen. — Und warum sollte nicht Christus seinen Leib in der Substanz des Brodes enthalten, als er ihn enthält in den Accidenzien. Siehe das Eisen und Feuer zwei Substanzen und Wesen, werden also vermischt in einem glühenden Eisen, dass ein jedes Theil ist Eisen und Feuer. Warum mag nicht vielmehr der verklärte Leib Christi in allen Theilen der Substanz des Brodes sein?

ther's zusammen, das Geständniss, dàs er in seiner Hauptschrift gegen Carlstadt: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament, vom Jahr 1525, that, dass ihm vor fünf Jahren nichts willkommener gewesen wäre, als der Beweis, im Sacrament sei nur Brod und Wein, weil er damit dem Papstthum den grössten Puff hätte geben können, aber er könne nicht heraus, der Text sei zu gewaltig da, auch jetzt noch sei er leider allzugeneigt zu jener Meinung, soviel er seinen Adam spüre: so sahen wir hier denselben Wendepunkt in der Entwicklung der Ansicht Luther's, wie bei der Taufe. Als er schon im Begriffe war, sich auf die Seite der subjectiven Auffassungsweise zu stellen, sah er in Andern, welche auf demselben Wege schon weiter gegangen waren, als in Schwarmgeistern plötzlich ein Extrem vor sich, das ihn zurückschreckte und ihn bei halben unvermittelten Vorstellungen stehen bleiben liess.

Den Hauptanstoss gab Carlstadt. Noch 1521 war dieser von jedem bewussten Zweifel an der substanziellen Gegenwart Christi im Abendmahl weit entfernt, im folgenden Jahr hatte er sich von der Transsubstantiationslehre losgesagt, sie schien ihm mit den Einsetzungsworten zu streiten. Der Evangelist würde nicht gesagt haben, Jesus nahm Brod, wenn er damit Brod gemeint hätte, dessen Wesen durch Verwandlung schon in Fleisch und Blut übergegangen wäre, denn die zurückgebliebene leere Gestalt des Brodes hätte nicht mehr Brod heissen können. Aber auch er gieng zunächst nur zur Consubstantiationslehre fort. Das Brod, sagte er, ist nicht Fleisch, sondern Brod. Jedoch wenn das Brod der Leib Christi geworden ist, so mag ich sagen: das Brod ist Leben. Nicht dass ich dem Brode solche Natur und Eigenschaft gebe, das sei mir fremd, sondern weil dann ein neu Wesen geworden ist, und wir sagen dürfen: Brod ist der Leib Christi, mag ich auch sprechen:

Brod ist Fleisch Christi, Leben Christi, ja Christus selber. Es behält aber seine alte Eigenschaft in sich auch gebenedeiet, und ist wesentlich Brod. Diese substanzielle Verbindung des Leibes und Blutes mit dem Brod und Wein war eine zu eigenthümliche, als dass man nicht sich veranlasst gesehen hätte, zu fragen, welchen Zweck die Gegenwart der leiblichen Substanz Christi im Abendmahl hat, und ob überhaupt Christus nach seiner Menschheit im Sacrament sei. So kam Carlstadt auf seine bekannte Erklärung der Einsetzungsworte, dass in dem Satze τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου das Pronomen τοῦτο nicht das Brod des Abendmahls bezeichne, sondern auf den da sitzenden und austheilenden Leib Christi sich beziehe, als ob Christus von seinem beim ersten Abendmahl anwesenden Leib gesagt hätte, das sei der Leib, der für ihr Heil jetzt werde dahingegeben werden. Nach Joh. 6 wurde an die Stelle des sacramentalen Essens des Fleisches Christi das geistliche gesetzt, unter welchem Carlstadt den inwendigen Schmack des Leidens Christi verstand, oder das inbrünstige Gedächtniss an den dahingegebenen Leib Christi, wobei Christus nicht in's Sacrament herabkommt, sondern oben im Himmel bleibt [1]). Luther, welcher seit den Auftritten in Wittenberg nicht mehr in dem alten Verhältniss zu Carlstadt stand, trat jetzt in seiner Schrift von den himmlischen Propheten gegen ihn auf. Er verspottete die Carlstadt'sche Erklärung der Einsetzungsworte, aber nicht eben so leicht wurde es ihm, den Nutzen und Zweck der leiblichen Gegenwart Christi auf genügende Weise zu rechtfertigen. Wenn er sagte, welche Furcht noch bleiben werde, wenn man schlecht Brod und Wein da zu

1) Vgl. Carlstadt's Schriften vom Jahr 1524 Von dem widerchristlichen Missbrauch des Herrn Brod und Kelch, und Gesprächbüchlein von dem gräulichen abgöttischen Missbrauch des hochwürdigsten Sacraments Jesu Christi.

sein glaube, so sieht man hieraus nur, wie für ihn alle Bedeutung des Abendmahls an der substanziellen Realität des Fleisches und Blutes im Abendmahl hieng, aber eine Antwort auf das, was Carlstadt zur Hauptfrage gemacht hatte, war dadurch noch nicht gegeben. Näher zur Sache gehörte es, dass er zwischen dem, was uns Christus am Kreuze erworben, und dem, was uns von ihm im Abendmahl ausgetheilt wird, unterschied. Selbst Christus am Kreuze mit allen seinen Leiden und Tod, behauptete er, hülfe uns nichts, wenn er selbst auf's Herzlichste erkannt würde, ausserhalb des ihn mittheilenden Worts. Das Wort thut's. Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt wäre: wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilte es aus und schenkte uns und spräche: das soll dein sein, nimm hin und habe diess. Denn wiewohl die Geschichte geschehen ist, solange es aber mir nicht zugetheilt wird, ist's als wär' es für mich noch nicht geschehen. Hierin ist sehr richtig erkannt, dass in den Sacramenten das Hauptmoment die subjective Aneignung ist. Aber ist denn die subjective Aneignung nicht anders möglich, als nur unter Voraussetzung der substanziellen Gegenwart, und wenn auch, wie soll diese selbst gedacht werden? Carlstadt hatte daraus, dass Christi Leib im Himmel ist, geschlossen, dass er nicht im Abendmahl ist. Luther gibt das Erstere zu, läugnet aber das Letztere. Der tolle Geist, sagt Luther von Carlstadt, geht mit Kindergedanken um, als fahre Christus auf und nieder, verstehet auch nicht Christi Reich, wie er ist an allen Orten, und erfüllt alles, er ist an keinen Ort gebunden, sonderlich, dass er müsste da sein und sonst nirgends. — Hier nimmt also Luther, obgleich er noch nicht ausdrücklich vom Leibe Christi spricht, schon die Ubiquitätslehre zu Hülfe.

Carlstadt, welcher nach seiner Vertreibung aus Sachsen sich nach Strassburg begeben hatte, ist das Mittelglied zwi-

schen Luther und Zwingli. Der letztere, welcher anfangs noch die leibliche Gegenwart festhielt, sprach sich zuerst 1524 auf eine Weise über das Abendmahl aus, durch welche er sich auf Carlstadt's Seite stellte. Zwingli war bei seiner neuen Ansicht von Joh. K. 6 ausgegangen. Das Fleisch Christi als solches könne uns nicht helfen. Daraus aber, dass das Fleisch Christi für uns getödtet worden sei, entspringe für uns geistliches Leben, sofern wir daran glauben. Christi Leib essen heisse durchaus nichts anderes, als daran glauben, dass dieser Leib für uns am Kreuze um unserer ewigen Seligkeit willen dahingegeben worden sei. Da Christus nur vom geistigen Genuss oder vom Glauben rede, so sei kein leiblicher Genuss nöthig. Christus würde sich ja nur widersprechen, wenn er nachher doch einen leiblichen Genuss verordnet hätte. Er habe nie daran gedacht, uns seinen Leib als im Brode seiend darzureichen, er habe in den äussern Zeichen des Abendmahls nur ein Sinnbild seines wirklichen Leibs darreichen wollen, um uns an seinen Tod, den er für uns erlitten, damit zu erinnern. Die Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart konnte daher nur ein exegetisches Missverständniss sein. Das Unpassende der Carlstadt'schen Erklärung der Einsetzungsworte sah Zwingli recht gut ein, und sein exegetischer Takt leitete ihn auf die allein richtige Erklärung, dass die Copula ist nicht ausdrückt, was das Brod ist, sondern was es bedeutet. Als ganz analoges Beispiel führt er Joh. 15, 1 an. Wenn Christus hier von sich aussage: er sei ein Weinstock, so könne diess doch unmöglich etwas Anders heissen, als er bedeute einen Weinstock, oder wenn es heisse, der Same sei das Wort Gottes, so könne auch diess nur heissen, er bedeute es. Auch rationelle Gründe machte er geltend. Es sei schlechthin unmöglich, dass ein Mensch glauben könne, den wirklichen Leib Christi zu geniessen. Wäre der Leib wirklich gegenwärtig, so fände der Glaube gar nicht statt. Man könne nur glauben, was nicht in

die Sinne fällt, aber von dem Dasein eines Körpers müssen wir, wenn es anders ein Körper sei, durch die Sinne, durch unsere Empfindung, nicht durch den Glauben überzeugt werden. Zwingli wollte diese Ansicht aus Furcht, sie möchte zu aufregend wirken, nur in einem Privatbrief aussprechen, bald nachher aber, im Jahr 1525, nahm er sie beinahe wörtlich wie in jenem Brief in sein dogmatisches Hauptwerk, seinen *Comment. de vera et falsa religione* auf. Das Hauptgewicht legt er auch hier auf Joh. 6, und namentlich den Satz, dass das Fleisch nichts nütze, welchen er die eherne Mauer seiner Ansicht nannte. Dass ἐστί nur „es bedeutet" heisst, weist er durch weitere Analogieen nach, unter welchen die Stelle 2. Mos. 12, 11 sich besonders auszeichnet: es ist des Herrn Passah; das Lamm könne doch das Passa nur bedeutet haben. Seinem Hauptbegriff nach hat das Abendmahl nur die subjective Bedeutung einer Dankfeier für die durch den Tod Christi erlangte Erlösung. In Ansehung der leiblichen Gegenwart Christi soll man sich damit beruhigen, dass sein Fleisch zur Rechten Gottes sich befinde, bis er im Fleisch wiederkomme zum allgemeinen Weltgericht. Diese Localisirung des Leibes Christi wurde seitdem von den Reformirten besonders festgehalten.

Beinahe gleichzeitig, im Jahr 1525, erschien des Ökolampadius sehr wichtige Schrift *De genuina verborum Domini: hoc est corpus meum, juxta vetustissimos auctores expositione.* In dieser Schrift zeigt sich sehr deutlich, dass die schweizerischen Reformatoren überhaupt von einer rationelleren Auffassung des christlichen Dogma's ausgiengen, als die deutschen. Dass die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte an sich möglich sei, konnte man nicht läugnen, warum nahm man sie also nicht buchstäblich? Diess konnte nur aus dem Grunde geschehen, weil eine andere Erklärung ebenso gut möglich ist, demnach, wenn man zwischen zwei

Erklärungen die Wahl hat, von welchen die eine ein ganz eigenthümliches Wunder voraussetzt, die andere aber nicht, der allgemeine Grundsatz gelten muss, dass die vernünftigere Ansicht den Vorzug verdient. Von der Unstatthaftigkeit des bei der buchstäblichen Erklärung stattfindenden Wunders gieng daher Ökolampadius aus. Die Annahme, dass der Leib Christi in den sichtbaren Elementen des Abendmahls substanziell gegenwärtig sei, schien ihm mehr Wunderbares in sich zu schliessen, als alle andere Wunderwerke Gottes zusammen. Sehr treffend gieng Ökolampadius, um auf den objectiven Grund der Sache selbst zu kommen, auf die Anschauungsweise der Apostel und der ältesten Kirchenlehrer zurück. Die Apostel haben gar nichts Wunderbares in dem Sacrament erblickt, wenigstens gar keine Verwunderung über dasselbe an den Tag gelegt. In der Anerkennung der Nothwendigkeit der tropischen Erklärung war Ökolampadius mit Zwingli ganz einverstanden; denn in der Erklärung selbst wich er darin von ihm ab, dass er den Tropus nicht in die Copula, sondern lieber in das Substantiv Leib setzte. Leib sei soviel als Figur des Leibes Christi, wie z. B. Johannes Elias genannt werde, als Figur des Elias, die Kirchengewalt Schlüssel, sofern der Schlüssel eine Figur der Kirchengewalt sei; doch wollte er darüber nicht streiten, und die Zwingli'sche Erklärung schien ihm ebenso annehmbar. Den Gegnern aber wollte er nicht einmal zugeben, dass ihre Erklärung des ἐστὶ eine zulässige sei, da es die unerhörte Bedeutung haben müsste: es ist verwandelt in u. s. w., oder es befindet sich darin, darunter u. s. w. Noch stärker als bei Zwingli drückt sich bei Ökolampadius das rationelle Interresse aus, das dieser Auffassungsweise zu Grunde lag. Was denn dieser substanzielle Christus im Abendmahl nütze? Wohl nichts anderes, als dass er Schauer vor dem Sacrament errege, auf die Sinnlichkeit des Volks einwirke. Ob das aber Christus ehren heisse, wenn man das

Fleisch, das zur Rechten Gottes sitze, in den Bauch eingehen lasse? Beides sei ja gleich abgeschmackt, zu meinen, das Fleisch Christi nähre die Seele, oder es nähre den Leib. Die ächte Speise des Menschen sei die Erkenntniss der Wahrheit. Mit Fleischesnahrung den Geist nähren wollen, sei eine Gesinnung, die eines Hundes würdiger wäre, als eines Menschen. Ökolampadius fand daher in den Einsetzungsworten nur den Sinn einer bildlichen Vergleichung. Wie das Brod gegessen werde, um den Leib zu nähren, so sei der getödtete Leib Christi eine Nahrung für die Seele zum geistigen Leben. Christus habe nur sagen wollen: Wie ihr hier aus meiner Hand das Brod empfanget und esset, so esset ihr meinen Leib auf geistliche Weise dadurch, dass ihr mein Andenken durch feierliche Danksagung für meinen Tod treu bewahret. Wie sich Christus sonst mit einem Licht, Weinstock, Lebenswasser vergleiche, so hier mit dem Brod.

Der erste, welche rden hingeworfenen Fehdehandschuh aufheben zu müssen glaubte, war D. Pomeranus, Joh. Bugenhagen in einem Schreiben an Joh. Hess im Jahr 1525 *contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi.* Er war ein sehr unbedeutender Gegner, welcher die tropische Erklärung durch die absurde Behauptung zu widerlegen meinte, wenn „ist“ in den Einsetzungsworten so viel sei als: bedeutet, so müsste man es überall so nehmen und der Satz: Petrus sei ein Mensch, könnte dann nur heissen, Petrus bedeutet einen Menschen. Als Vorkämpfer des Abendmahlstreits sind auch die schwäbischen Theologen anzusehen, welche, nachdem Ökolampadius seine Schrift über die Abendmahlslehre dem Joh. Brenz nach Schwäbisch-Hall und an Schnepf in Wimpfen geschickt hatte, sich in Hall versammelten und das sogenannte *Syngramma suevicum super verbis coenae: hoc est corpus meum*, verfassten, im Jahr 1526. Es waren ausser Brenz und Schnepf vierzehn schwäbische Prediger und Diener des Evan-

geliums. Sie protestirten vor allem gegen die Behauptung, die übrigens niemand aufgestellt hatte, dass, weil „ist“ auch soviel als „bedeutet“ heissen könne, es in den Einsetzungsworten so genommen werden müsse, und stellten sodann über das Verhältniss der Worte zu den Dingen, die sie bezeichnen, eine eigene Theorie auf. Das äussere Wort bringe bei dem Abendmahl den Leib Christi wirklich in's Brod hinein, gerade so wie das Wort in die eherne Schlange des Moses die Kraft der Gesundmachung gebracht habe. Wie Christus mit dem Wort: Ich bin die Auferstehung und das Leben, Leben und Auferstehung wirklich verleiht, so schafft er mit dem Wort: das ist mein Leib, Leib und Blut wirklich in das Brod hinein. Das Wort bringe überhaupt alles, so auch Speise, Kleider, gerade so hervor, wie den Leib Christi im Brod, das Blut Christi im Wein des Abendmahls. Das Wort: mein Friede sei mit euch, gebe den Frieden, das Wort: deine Sünden sind dir vergeben, gebe die Sündenvergebung wirklich in's Herz. Es liegt dabei die unklare Anschauung zu Grunde, wie wenn die Worte die Dinge, auf die sie sich beziehen, nicht blos bezeichnen, sondern reell hervorbringen, oder mit sich bringen und in sich fassen. Wenn aber diess von den Worten überhaupt gelten soll, so dass es das allgemeine Verhältniss der Worte zu den Dingen, auf die sie sich beziehen, ist, so verhält es sich mit dieser Vorstellung wie mit der Ubiquitätslehre. Brod und Wein sind der Leib und das Blut Christi nur so, wie man sich vorstellt, dass die Dinge wirklich das sind, was die Worte, mit welchen sie bezeichnet werden, ausdrücken. In diesem Sinne sagen die Verfasser des Syngramma selbst: wie der Glaube, indem er Gott glaubt, Gott gegenwärtig habe, so müsse er auch Leib und Blut gegenwärtig haben, wenn er Leib und Blut essen und trinken soll, d. h. man stellt sich vor, sie seien Leib und Blut Christi. Wenn die Verfasser des Syngramma sagen: der Leib Christi werde im Abendmahl nicht so gegessen,

dass er mit den Händen zerbrochen, mit den Zähnen gekaut werde, sondern Brechen und Kauen beziehe sich allein auf das Brod, Leib und Blut dagegen werden in der Kraft des Worts empfangen und die Vergebung der Sünden hänge nicht von der Kraft des leiblichen Essens, sondern von der Kraft des Worts ab, so kommen sie unwillkürlich in die Vorstellung, die sie bestreiten, hinüber. Ökolampadius wies ihnen diess in seinem *Antisyngramma ad ecclesiastas sueros* im Jahr 1526 nach, worin er das Absurde und Widersprechende ihrer ganzen Vorstellung sehr gut beleuchtete. Es sei lächerlich, wenn sie meinen, Fleisch und Blut fahren im Worte in Brod und Wein hinein, sie können nicht beweisen, dass das Brod der Leib sei, und wenn es auch wahr wäre, so würde es nichts nützen, man hätte zuletzt nur einen *Deus impanatus.*

Nach diesem Vorspiel des Kampfes kam es nun erst zum wirklichen Kampf zwischen Luther und Zwingli, welche seit dem Jahr 1527 als offene Gegner einander gegenüberstanden. Unter dem friedlichen Titel einer *amica exegesis, id est, expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum* bestritt Zwingli die lutherische Abendmahlslehre, Luther eiferte gegen seine Gegner als Schwärmer und Schwarmgeister in dem Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer, im Jahr 1526, und in der Schrift: Dass diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen, wider die Schwarmgeister, im Jahr 1527. Darauf liess Zwingli noch in demselben Jahr eine für Luther sehr empfindliche Antwort folgen in der Schrift: Dass diese Worte Jesu Christi: das ist myn Lychnam, ewigklich den alten eynigen Sinn haben werden u. s. w. Auch des Ökolampadius Schrift: Dass der Missverstand D. M. Luther's auf die ewig bstendigen Worte: das ist mein Leib, nicht bestehen könne, ist gegen dieselbe Schrift Luther's gerichtet. Die ausführlichste Schrift Luther's in diesem Streit, sein grosses Bekenntniss vom Abendmahl Christi, im Jahr 1528.

wurde von Ökolampadius und Zwingli erwiedert in der Schrift: Über D. M. Luther's Buch, Bekenntniss genannt, zwo Antwurten Joh. Ökolampadius und Huldrich Zwingli, im Jahr 1528.

Luther führte den Streit mit maassloser Heftigkeit. Es stand ihm von vornherein fest, dass, da kein Mittel sei, ein Theil müsse des Teufels und Gottes Feind sein. Sage der Widertheil, dass eitel Brod und Wein da sei, nicht der Leib und das Blut des Herrn, so lästern sie Gott und lügen wider den heiligen Geist. In der Hitze der Leidenschaft sah er nicht, dass er die tropische Erklärung, während er sie zu widerlegen meinte, nur bestätigte[1]). Das Hauptmoment des Streits bestimmte Luther unter der Bemerkung, dass es sich jetzt nicht mehr um den Glauben, sondern um die Objectivität des Sacraments handle, in seiner Weise so: den Leib und das Blut Christi aus dem Brod und Wein nehmen, dass es nicht mehr denn schlecht Brod bleibe, wie der Bäcker es backe, das heisse, das Ei aussaufen und uns die Schaale lassen. Hiemit war die Frage der Gegner, welchen Nutzen die leibliche Gegenwart im Abendmahl habe, von selbst beantwortet. Um aber diesen Nutzen näher zu erklären, sollte das leibliche Essen des Fleisches Christi ein geistlicher Genuss sein, das Fleisch Christi hat als geistliches Fleisch die Kraft zu vergeistigen. Weil unser Leib die Hoffnung der Auferstehung hat, so muss er auch geistlich werden, und alles, was Fleisch an ihm ist,

1) Ein Weinstock, ein Hirte, eine Thüre u. s. w. erwiederte er, sei Christus, aber im geistlichen Sinn, wie wenn diess nicht eben die Behauptung der Gegner wäre. Von der Stelle 1. Mos. 41, 26: sieben Ochsen sind sieben Jahre, sagte er: die sieben Ochsen bedeuten nicht sieben Jahre, sondern sie sind selbst wesentlich und wahrhaftig die sieben Jahre, denn es sind nicht natürliche Ochsen, die da Gras fressen auf der Waide, sondern hier ist's ein neu Wort, und sind sieben Ochsen des Hungers und der Fülle, — wie wenn diese Ochsen, wenn es keine natürliche sind, etwas Anderes sein könnten, als Ochsen im bildlichen Sinn.

verdauen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise; wenn er die isset leiblich, so verdäuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, dass er auch geistlich, d. i. ewiglich lebendig und selig werde. Was Luther hier geistlich nennt, wenn er von einem geistlichen Fleisch und einer geistlichen Wirkung desselben spricht, macht nur das Abenteuerliche seiner ganzen Vorstellung um so anschaulicher. Sie ist ebenso transcendent und magisch, wie die Transsubstantiationslehre. Magisch lässt sie Fleisch und Blut Christi mit Brod und Wein sich vereinigen, magisch Fleisch und Blut nicht blos auf den Menschen überhaupt, sondern auch noch ganz besonders auf den Leib des Menschen wirken. Zur Begründung seiner Ansicht hat Luther in seiner Hauptstreitschrift vom Jahr 1527 die Ubiquitätslehre zu Hülfe genommen; aber welche Argumentation ist es? Christi Leib ist zur Rechten Gottes. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewisslich auch in Brod und Wein über Tisch. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muss auch Christi Leib und Blut sein. Der Consequenz, dass, wenn Christus im Abendmahl nur so ist, wie er überall ist, ebendesswegen seine Gegenwart im Abendmahl keine besondere Bedeutung haben kann, wollte Luther durch die Einschränkung begegnen, man dürfe ihn, wenn er auch überall sei, doch nicht überall suchen [1]). Wie konnte aber Luther übersehen, dass, wenn es einmal zur Natur Christi gehört, überall zu sein, er überall sein muss, er mag also wollen

1) Überall ist er, er will aber nicht, dass du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach ihm. Weil Christi Menschheit zur Rechten Gottes ist, und nun auch in allen Dingen ist nach Art göttlicher rechter Hand, so wirst du ihn nicht so fressen und saufen als den Kohl und Suppen auf deinem Tisch, er wolle denn. Er ist unbegreiflich worden, und wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brode ist, es sei denn, dass er sich dir anbinde, und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brod durch sein Wort, da du ihn essen sollst.

oder nicht, dass wir ihn da oder dort suchen, er ist ungesucht da. Wenn man also auch darauf besonderes Gewicht legt, dass Christus ausdrücklich gesagt hat, wir sollen ihn im Abendmahl suchen, Brod und Wein mit dem Bewusstsein, dass sie sein Leib und Blut sind, geniessen, so sieht man doch nicht, welchen Zweck und Nutzen diess haben soll, wenn er im Abendmahl nur so ist, wie er auch sonst überall ist.

Zwingli verstand es recht gut, die Widersprüche aufzudecken, in welche sich Luther verwickelte. Auch in Ansehung der Einsetzungsworte, auf welche Luther so zuversichtlich fusste, hielt er ihm sehr treffend das Dilemma entgegen: entweder sei ἐστὶ von der Transsubstantiation zu verstehen, oder wenn nicht von dieser, wie sie ja Luther verwarf, auch nicht von der Consubstantiation, die Luther an die Stelle der Transsubstantiation setzen wollte. Christus sage ja nur, das Brod ist mein Leib, nicht aber der Leib sei in und unter dem Brod. Auf keinem andern Punkte des Abendmahlsstreits stehen sich die beiden Vorstellungen, welche mit einander im Streit sind, so schroff entgegen, wie hier. Der transcendenten Anschauungsweise Luther's gegenüber stand Zwingli auf dem rein empirischen Standpunkt, auf welchem er von dem Fleisch Christi, wenn es wesentlich und wirklich da sei, verlangte, dass es auch empfindlich da sein müsse; im Gegensatz zur Ubiquitätslehre Luther's behauptete er den localen Aufenthalt des Leibes Christi im Himmel im eigentlichsten Sinn, und von allen jenen überschwänglichen Wirkungen, welche Luther dem Abendmahl zuschrieb, wollte er so wenig etwas wissen, dass er den leiblichen Genuss des Leibes Christi für den crassesten Aberglauben erklärte und das Abendmahl nur als ein Pflicht- und Erinnerungszeichen betrachtete, als eine Feier der Danksagung, bei welcher die Zeichen des Leibes und Blutes Christi ein äusseres Zeichen seiner und unserer Liebe seien.

Von diesem Punkte aus trat nun aber auch der Abend-

mahlsstreit in ein neues Stadium in den zur Vermittlung des entstandenen Gegensatzes gemachten Versuchen ein. Der erste sehr grossartig eingeleitete Versuch dieser Art war das Religionsgespräch in Marburg, wo auf die Einladung des Landgrafen Philipp im October des Jahres 1529 von der einen Seite Luther, Melanchthon, Jonas, Brenz, A. Osiander von Nürnberg, Steph. Agricola von Augsburg, von der andern, der schweizerischen oder oberländischen, Zwingli, Ökolampadius, Butzer und Hedio aus Strassburg zusammenkamen. Der Vergleichsversuch scheiterte völlig an der Zähigkeit, mit welcher Luther behauptete, der Leib Christi werde im Abendmahl mit dem Munde leiblich, ja in unsern Leib hinein gegessen, und nur das noch unentschieden lassen wollte, ob nicht auch noch die Seele den Leib esse. Unmittelbar darauf stellte sich der Zwiespalt der beiden Parteien auf dem Reichstag in Augsburg in den beiden neben einander aufgestellten Confessionen, der augsburger und der *Confessio tetrapolitana,* klar heraus. Die letztere, das Bekenntniss der vier Städte Strassburg, Constanz, Memmingen und Lindau, drückte sich über die Lehre vom Abendmahl so aus: Christus habe im Abendmahl seinen wahren Leib und sein wahres Blut wahrhaftig zu essen und zu trinken gegeben zu einer Speise und einem Trank der Seele. Sowohl in dieser Fassung der Lehre als auch in der beigefügten Erinnerung, man solle das Volk von jedem überflüssigen und unnöthigen Eingehen auf die Substanz des Abendmahls zurückhalten, spricht sich die vermittelnde Tendenz aus, welche der Hauptverfasser der Formel, Martin Butzer, seit dem Jahr 1523 in Strassburg, sich zur Hauptaufgabe seiner Thätigkeit machte. Obgleich seine Anschauungsweise wesentlich die reformirte war, behauptete er fortgehend, dass zwischen der lutherischen und schweizerischen Abendmahlslehre kein Unterschied sei, und stellte die Sache so dar, wie wenn die schweizerische Abendmahlslehre

nur gegen die katholische Transsubstantiation, und nicht ebenso gegen die lutherische Consubstantiation gerichtet wäre. Er sprach, ungeachtet das Brod nur ein Zeichen des Leibes Christi sein sollte, von einer Gegenwart des Leibes Christi, die er nicht näher bestimmen konnte, sondern nur als eine sacramentliche Vereinigung zwischen dem Leib Christi und dem Brod betrachtet wissen wollte. Nach vielen Bemühungen brachte er endlich im Jahr 1536 in Wittenberg, wohin er sich mit Capito, Musculus und einigen andern oberländischen Predigern begeben hatte, eine *Formula Concordiae* zu Stande, die Wittenberger Concordie, nach welcher vermittelst sacramentaler Verbindung das Brod der Leib Christi sein sollte; mit Brod und Wein sei gegenwärtig, werde ausgetheilt und empfangen wahrhaftig und wesentlich der Leib und das Blut Christi. Ja, sogar soweit accommodirte man sich zu der lutherischen Lehre, dass man zugab, der Leib Christi werde, wenn auch nicht von den Unglaubigen, doch von den Unwürdigen empfangen. Dieselbe zweideutige Rolle spielte Butzer auch nachher. Auf einer Synode in Bern im Jahr 1537 sagte er selbst, man solle sich an der Ungleichheit seiner Ausdrücke nicht stossen, er meine ganz dasselbe, wenn er bei den Lutheranern sage, Christus sei wesentlicher, und bei den Reformirten, er sei himmlischer Weise im Brod. Eine solche Vereinigung war ohne allen Werth und Nutzen. Doch war jetzt Luther selbst des Streits müde. In einem Schreiben an die Schweizer im Jahr 1537 wollte er es nun göttlicher Allmacht befohlen sein lassen, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde; auch die Schweizer erklärten sich zufrieden, wofern nur keine Gegenwärtigkeit oder kein Genuss des Leibs und Bluts Christi im heiligen Abendmahl gesetzt werde, woraus etwas folgte, was der wahren Menschwerdung und Himmelfahrt Christi, seiner himmlischen Glorie u. s. w.

zuwider wäre. Hiemit ruhte der Streit wenigstens äusserlich, bis Luther kurz vor seinem Tode plötzlich noch einmal losfuhr in seinem „Kurzen Bekenntniss vom Abendmahl“ im Jahr 1544, um das mündliche Essen für das allein wahre, das geistliche für blosse Täuscherei zu erklären, womit man den Schaden nur decken und schmücken wolle. Damit hatte er ganz recht, nur hätte er der groben Schmähungen und Ausfälle auf die schweizerischen Reformatoren, Zwingli und Ökolampadius, welche damals schon nicht mehr lebten, sich billig enthalten sollen. Die Schweizer antworteten in der Schrift: *Orthodoxa Tigurinae ecclesiae ministrorum confessio, una cum aequa et modesta responsione ad vanas et offendiculi plenas D. M. Lutheri calumnias, condemnationes et convicia*, im Jahr 1545. Man wollte jedoch damals den Streit nicht weiter fortsetzen.

Eine ähnliche Stellung, wie auf der reformirten Seite Butzer, hatte auf der lutherischen Melanchthon, nur war es ihm nicht ebenso um eine äussere Vermittlung der streitenden Meinungen, als vielmehr nur um die ruhige Erwägung der Schwierigkeiten der Sache selbst zu thun. Obgleich er mit der Zwingli'schen Auffassung und Erklärung nicht einverstanden sein konnte, suchte er die lutherische Vorstellungsweise so viel als möglich zu mildern, und er konnte sich, wie er selbst sagt, nicht ohne grossen Kampf zu der Annahme entschliessen, dass der Leib Christi im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig sei. Statt von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sprach er lieber von der Gegenwart Christi im Abendmahl, und statt der Ubiquität behauptete er die Localität des Leibes Christi. Den deutlichsten Beweis seiner vermittelnden Ansicht gab er durch die Änderung, welche er im Jahr 1540 in der augsburgischen Confession im 10. Artikel vom Abendmahl vornahm. Statt, wie ursprünglich: *de coena Domini docent, quod corpus*

et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes, hiess es in der *variata: de coena D. docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena D.* Was schon so oft behauptet worden ist, dass er zuletzt ganz auf die reformirte Seite übergetreten sei, lässt sich wenigstens nicht beweisen. Auch noch in seinen letzten Jahren sprach er von einer wahrhaftigen, lebendigen und wesentlichen Gegenwart Christi im Abendmahl.

Eine eigene Vorstellung vom Abendmahl hatte auch Schwenkfeld, sie war aber im Ganzen die reformirte, nur in der mystischen Weise Schwenkfeld's. Nach seiner Anschauung haben Brod und Wein nur eine darstellende Bedeutung. Das irdische Brod, so es gebrochen werde, und den Leib also nähre und erhalte, zeige die Art, Eigenschaft und Natur des Leibes Christi an und trage sie für, ebenso der Trank, der eingeschenkt und ausgetrunken den Durst lösche und die Menschen erquicke, zeige die Art, Eigenschaft und Natur des Blutes Christi an und trage sie für. Das Fleisch Christi konnte auch im Abendmahl nur das im Sinne Schwenkfeld's glorificirte sein. Daher sollte nach Schwenkfeld's Lehre im Abendmahl eine ganz andere Gegenwart Christi sein, als nach der Lehre Luther's. Im Gegensatz zu dieser sagte er, es sei nicht ein so schlecht Ding um den Leib, Fleisch und Blut unsers Himmelskönigs, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt. Nach Schwenkfeld kommt ja Christus auch noch heute um seines heiligen verklärten Fleisches willen in alles andere Fleisch. Im Abendmahl wird das glorificirte Fleisch mit seiner sündentilgenden lebendig machenden Kraft aufgenommen, wenn auch vorzüglich, doch nicht ausschliesslich.

Wie schon diese Auffassungen eine vermittelnde Tendenz haben, indem sie theils der Zwingli'schen Lehre einen

concreteren Inhalt zu geben, theils das Harte der Lutherischen zu mildern suchen, so ist auch die Epoche machende Lehrweise Calvin's unter denselben Gesichtspunkt zu stellen. Schon in der von Calvin in Verbindung mit Farel und Viret entworfenen, und von Capito und Butzer unterschriebenen *Confessio fidei de eucharistia*, vom Jahr 1537, ist der eigenthümliche Abendmahlsbegriff Calvin's in seinen wesentlichen Grundzügen enthalten. Gleich im Eingang wird gesagt, das geistige Leben, das uns Christus schenke, bestehe nicht blos darin, dass er uns mit seinem Geist belebe, sondern auch darin, dass er uns durch die Kraft seines Geistes seines lebendigmachenden Fleisches theilhaftig mache, durch welche Theilnahme wir zum ewigen Leben genährt werden. Wenn daher von der Gemeinschaft der Glaubigen mit Christus die Rede sei, so gehöre beides zusammen, um den ganzen Christus zu besitzen, die Gemeinschaft sowohl mit seinem Fleisch und Blut, als mit seinem Geist. Der Apostel nenne uns Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein, um damit das Geheimniss unserer Gemeinschaft mit seinem Leib zu bezeichen. Schon hier ist das Vermittelnde des Calvinischen Begriffs deutlich zu sehen. Es ist im Abendmahl weder blos ein geistiger, noch blos ein leiblicher Genuss. Die Wirkung Christi im Abendmahl auf uns ist eine Wirkung seines Geistes, aber sie ist vermittelt durch sein Fleisch. Der Geist ist das Band unserer Gemeinschaft mit ihm, *sed ita*, wie es in der Formel heisst, *ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet.* Es ist also zwar ein substanzieller aber auch ein vergeistigter Genuss des Fleisches Christi. In dem Begriffe der *caro vivifica* sind Leib und Blut selbst vergeistigt. Die in Christus einmal geschehene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen bleibt für uns die Quelle, aus welcher alles zur Aneignung des Heils dienende

uns zufliesst, seit der Erhöhung Christi aber kommt es nur durch das Organ seines Geistes zu uns. Dadurch ist nun erst der Gegensatz der Ubiquität und Localität des Leibes Christi ausgeglichen in dem Begriff einer dynamischen Gegenwart. Christus hat zwar die locale Gegenwart seines Leibes uns entzogen, aber *nullis finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disjuncta.*

Was Calvin hier zwar sehr bestimmt aber nur kurz ausgesprochen hat, hat er in seiner Schrift *de coena Domini* im Jahr 1540 genauer ausgeführt. Die Hauptidee ist auch hier das Abendmahl als geistige Speise, Christus ist unser Lebensprincip, sofern unsere Seelen mit seinem Fleisch und Blut genährt werden. Das Verhältniss der Zeichen zur Sache bestimmte Calvin so: Brod und Wein seien sichtbare Zeichen, welche den Leib und das Blut Christi *nobis repraesentant*, Leib und Blut Christi heissen sie, weil sie gleichsam die Instrumente seien, durch welche der Herr sie uns austheile. Es sind sinnliche, unserer schwachen Natur angemessene Zeichen, so jedoch *ut non sit figura nuda et simplex, sed veritati suae et substantiae conjuncta.* Würde Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht wahrhaftig empfangen, so hätte Gott gelogen. Wie das Brod mit der Hand ausgetheilt werde, so werde auch der Leib Christi unsichtbar mitgetheilt, und zwar mit der wahren, ihm eigenthümlichen Wesenhaftigkeit seines Leibs und Bluts. Eine wirkliche Mittheilung der Substanz des Fleisches und Blutes Christi durch die Organe des Brods und Weins im Abendmahl wünschte Calvin allgemein angenommen. Am stärksten erklärte er sich gegen die katholische Transsubstantiationslehre, sie bildet den Hauptgegensatz zu seiner Lehre, da er ebenso den Geist des Menschen zum Himmel erhoben wissen wollte, wie dagegen jene den himmlischen Leib Christi in das Sinnliche herabzog. Von Luther und Zwingli meinte

er, sie hätten beide von einander lernen können, um sich gegenseitig von ihrer Einseitigkeit zu befreien, Luther sei in den Irrthum der localen Gegenwart zurückverfallen, Zwingli habe die Gegenwart Christi im Abendmahl ganz verloren. Schwächer und unbestimmter, mit Hervorhebung des Gegensatzes zur lutherischen Abendmahlslehre, ist das Eigenthümliche der calvinischen im *Consensus Tigurinus* vom Jahr 1549 ausgedrückt, in welchem die Züricher der calvinischen Abendmahlslehre beitraten.

Die calvinische Lehre war den lutherischen Theologen ein neuer Stein des Anstosses. Brenz that noch vor seinem Tode den merkwürdigen Ausspruch: Der Teufel suche durch den Calvinismus nichts Geringeres, als das Heidenthum, den Talmudismus und den Muhamedanismus mit einander in die Kirche einzuführen. Der Vorkämpfer des neuen Streits wurde der Hamburger Pastor, Joachim Westphal, ein leidenschaftlicher Polemiker, welcher seine orthodoxe Intoleranz auch durch den Eifer beurkundete, mit welcher er die polizeiliche Ausweisung des Joh. von Laski und seiner aus England vertriebenen Anhänger aus Hamburg hauptsächlich aus dem Grunde betrieb, weil Laski den *Consensus Tigurinus* gebilligt hatte. In seiner Schrift vom Jahr 1552: *Farrago confusanarum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta*, wollte er die Lehre der Reformirten, wie der Titel sagt, dadurch gehässig machen, dass er 26 verschiedene Erklärungen der Einsetzungsworte aufzählte. Da die Schrift nicht sogleich ihre Wirkung that, forderte er im folgenden Jahr in einer neuen Schrift: *Recta fides de coena domini*, die lutherischen Theologen dringend auf, der auch unter ihnen immer mehr um sich greifenden Sacramentsschwärmerei zu steuern. Calvin sah sich dadurch veranlasst, seine *Consensus Tigurinus* zu vertheidigen. Es erschien im Jahr 1554 seine *Defensio sanae et orthodoxae doc-*

trinae de sacramentis eorumque materia, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt. Er suchte sich in ihr theils gegen die Meinung zu verwahren, dass er Brod und Wein zu leeren und unwirksamen Zeichen des abwesenden Leibs und Bluts Christi mache, *non fallacem oculis proponi figuram, sed pignus porrigi, cui res ipsa et veritas conjuncta est, quod scilicet Christi carne et sanguine animae nostrae pascantur*, theils das Substanzielle der Gegenwart Christi näher zu bestimmen. Das Fleisch habe eine lebendig machende Kraft, *non tantum, quia semel in ea salus nobis parta est, sed quia nunc, cum sacra unitate cum Christo coalescimus, eadem illa caro vitam in nos spirat, vel, ut brevius dicam, quia arcana spiritus s. virtute in corpus Christi insiti communem habemus cum ipso vitam. Nam ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret.* In dieser Stelle ist die Gesammtanschauung Calvin's von der Menschheit Christi als dem Vermittelnden zwischen Gott und uns auf's bestimmteste ausgesprochen. Nach dieser Schrift, die Westphal sogleich wieder beantwortete, wurde der Streit schon allgemeiner und heftiger. Von allen niedersächsischen Städten erhielt Westphal ächt lutherische Confessionen und auch ausser Niedersachsen standen Mitstreiter auf, namentlich auch die württembergischen Theologen J. Brenz und J. Andreä. Auch Calvin liess im Jahr 1556 noch eine zweite *Defensio* seines *Consensus* folgen, in welcher er die Widersprüche, Inconsequenzen und sinnlosen Behauptungen seines Gegners aufdeckte. Da Westphal die Calvinische Abendmahlslehre auch als eine Ausgeburt der Vernunft verdammte, so konnte Calvin leicht zeigen, dass auch nach seiner Lehre im Abendmahl Übernatürliches und Übervernünftiges stattfinde. *Nihil tale vel communis sensus capiet, vel ex philosophicis scholis prodibit.* Calvin machte aber auch

das Recht der Vernunft gegen seine Gegner geltend, es gebe eine Schranke, die man nicht überschreiten dürfe. Wenn seine Gegner sich auf den Grundsatz beriefen, *Deum non teneri principiis physicis*, um darauf die Behauptung zu stützen, die unsichtbare Gegenwart eines wahren menschlichen Körpers sei zwar physisch unmöglich, theologisch aber denkbar, so hielt er ihm entgegen, man ehre Gott dadurch, dass man die von ihm geordneten Gesetze nicht verletze. Nach einer *ultima admonitio* an J. Westphal im Jahr 1557 überliess es Calvin seinem Freunde Th. Beza, den Streit noch weiter fortzuführen. Beza schrieb im Jahr 1559 eine Abhandlung über das Abendmahl gegen Westphal.

Mehr zogen nun die stürmischen Auftritte die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich, welche in der lutherischen Kirche selbst, wo sich viele Theologen längst berechtigt glaubten, die Calvinische Abendmahlstheorie der lutherischen vorzuziehen, eine Folge des erneuerten Abendmahlsstreits waren. Solche Auftritte ereigneten sich in Bremen, wo der gelehrte und rechtschaffene Domprediger Hardenberg, der als einer der vertrauteren Freunde Melanchthon's, und besonders wegen der Verbindung, in welcher er mit Johann von Laski und einigen schweizerischen Theologen stand, in Ansehung seiner Vorstellung vom Abendmahl verdächtig geworden war, von seinem Collegen, dem Prediger Joh. Timann, einem Spiessträger Westphals, angegriffen, und nach vielen schändlichen Verfolgungen zuletzt als Sacramentirer seines Amtes entsetzt und aus der Stadt und dem niedersächsischen Kreise verwiesen wurde, im Jahr 1561. Antheil nahm an diesen Händeln zuletzt auch noch Tilemann Hesshuss, einer der berüchtigsten Abendmahls-Zeloten, der gerade damals nach Bremen kam, nachdem er wegen ähnlicher Auftritte aus Heidelberg verjagt worden war, 1559. Er war daselbst über den Diakonus Klebiz, welcher bei einer öffentlichen Disputation sich als Calvinisten

zeigte, mit der heftigsten Verketzerungswuth hergefallen, und hatte sich dem Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz, der Vergleichsvorschläge machte, mit dem frechsten Trotze widersetzt. Nach seiner Entfernung aus Heidelberg machte er im Jahr 1560 in einigen Schriften die heftigsten Ausfälle auf Calvin, Beza und Melanchthon, erhielt aber dafür von den beiden erstern eine Zurechtweisung, deren kräftige Sprache sich schon in dem Titel der Beza'schen Schrift hinlänglich ausspricht: Κρεωφαγία, *sive Cyclops*, ὄνος συλλογιζόμενος, *sive Sophista. Dialogi duo de vera communicatione corporis et sanguinis Domini adversus Til. Heshusii somnia.* Genf 1561. In der Pfalz gaben die Hesshussischen Unruhen die Veranlassung, dass sich nun der Kurfürst Friedrich mit der ganzen pfälzischen Kirche zum Calvinismus bekannte.

Gleichzeitig mit diesem, grosses Aufsehen erregenden Übertritt der Pfalz von der lutherischen Kirche zur reformirten und im Zusammenhange damit erfolgte in dem benachbarten Württemberg eine Gegenwirkung. Aus Ärger über den Sieg, welchen der Calvinismus in der Pfalz davongetragen hatte, wozu auch noch der äussere Anlass kam, dass zu derselben Zeit ein Landgeistlicher in der Nähe von Nürtingen die Calvinische Abendmahlslehre öffentlich in Predigten vorgetragen hatte, veranstaltete Brenz, der erste unter den Württemberger Theologen, der immer ein treuer Anhänger der lutherischen Abendmahlslehre geblieben war, noch im Jahr 1559 ein Synode in Stuttgart, auf welcher er eine neue Confession, die mit ausdrücklicher Verdammung des Calvinismus die lutherische Abendmahlslehre in den genauesten Bestimmungen enthielt, als Landes-Orthodoxie sanctioniren liess. Es wurde festgesetzt, dass die Substanz oder das Wesen des Leibes und Blutes Christi auf eben die Weise im Abendmahl gegenwärtig sei, wie die Substanz und das Wesen des Brods und Weins darin zugegen sei. Zur Begründung dieser Abendmahlstheorie

wurde selbst die lutherische Ubiquitätslehre wieder aufgenommen, und um sie gegen die von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten Gottes genommenen Einwürfe sicher zu stellen, nicht mehr aus der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen abgeleitet, sondern durch die neue Vorstellung erklärt, dass die Schrift durch die Himmelfahrt Christi und durch sein Sitzen zur Rechten Gottes nichts anderes bezeichne, als den völligen Eintritt des Menschen Christi in die göttliche Majestät, vermöge dessen er jetzt auch als Mensch allen Dingen gegenwärtig sei.

Diese Maassregel in Württemberg, an welcher offenbar die gereizte Leidenschaft grössern Antheil hatte, als die ruhige Überlegung, hatte für diejenigen Theologen, welche bisher als Anhänger der lutherischen Abendmahlslehre das Hauptmoment derselben wenigstens nicht gerade in ihren schärfsten Gegensatz gegen die Calvinische gesetzt hatten, die unangenehme Folge, dass sie nun eher in den Fall kommen konnten, für Calvinisten angesehen zu werden. Melanchthon, der sich zuvor schon gegen die Ubiquitätslehre erklärt, und über die Gegenwart im Abendmahl immer solcher Ausdrücke bedient hatte, die eine mildere Deutung der lutherischen Abendmahlslehre zuliessen (am offensten that er diess zuletzt in dem Gutachten, das er dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz über die Hesshussischen Streitigkeiten ausstellte), würde ohne Zweifel noch als Gegner der von Brenz in Württemberg eingeführten Confession aufgetreten sein, wenn ihn nicht der Tod eines Streites überhoben hätte, der ihn als eine traurige Erscheinung in der protestantischen Kirche tief kränkte. Um so mehr aber stellte sein Tod seine Freunde und Collegen den Angriffen der Eiferer für die lutherische Abendmahlslehre, welche die Wittenberger Theologen als ihre eigentliche Gegenpartei in der lutherischen Kirche betrachtete, blos. In der That neigten sie sich auch ebenso entschieden als Melanch-

thon zum Calvinismus hin. Sie wussten sich aber so vorsichtig zu benehmen und in ihren Erklärungen über die Abendmahlslehre gegen den Kurfürsten, bei welchem man sie in den Verdacht des Calvinismus zu bringen suchte, so auszudrücken, dass sie denselben immer weiter für sich gewannen. Nur diess erklärten sie offen, dass sie sich zur Annahme der Ubiquitätslehre, welche die Württemberger Theologen, Brenz und Andreä, in die Abendmahlslehre eingemischt haben, niemals verstehen werden, weil sie nicht einsehen können, wozu diese dienen soll. Diese war indessen von Bullinger, Prediger in Zürich, gegen Brenz bestritten worden, worauf sie Brenz im Jahr 1561 in zwei neuen Schriften vertheidigte. Zu gleicher Zeit waren auch Hesshuss und Chemniz mit neuen Schriften für die ächt lutherische Abendmahlslehre aufgetreten.

In Wittenberg aber führte nach einer Reihe von Vorfällen und öffentlichen Verhandlungen, die hier nicht ausführlicher erzählt werden können, eine im Jahr 1574 in Leipzig unter dem Titel: *Exegesis perspicua controversiae de coena Domini* erschienene Schrift eine merkwürdige Katastrophe herbei. Die Wittenberger, die bisher immer noch ihren Kurfürsten, der mit aller Anhänglichkeit an der lutherischen Lehre festhielt, in der Meinung zu erhalten wussten, sie denken über das Abendmahl ächt lutherisch, und nehmen nur die Übertreibungen der niedersächsischen und württembergischen Eiferer nicht an, waren in dieser Schrift, für deren unzweifelhafte Verfasser sie sogleich gehalten wurden, mit ihrem Calvinismus so unzweideutig hervorgetreten, dass keine längere Täuschung möglich war. Sie glaubten ihrer Überzeugung nach nicht blos, wie Melanchthon, dabei stehen bleiben zu können, die lutherische Ansicht neben der calvinischen zu dulden, sondern sie wollten dieser den Sieg über jene verschaffen. Bei dem Aufsehen, welches die Sache durch die

Geschäftigkeit nicht blos eines Hesshuss und Wigand, sondern auch eines Chemniz und Andreä erhielt, glaubte sich der so lange getäuschte Kurfürst bei dieser Entdeckung um so mehr zu den strengsten Maassregeln berechtigt. Alle Theologen von Wittenberg und Leipzig wurden nach Torgau berufen. Hier legte man ihnen Artikel vor, welche die lutherische Abendmahlslehre mit ihren eigentlichsten Bestimmungen enthielten, und Calvin's und Beza's Meinungen unter den Irrthümern verdammten. Vier der Wittenberger Theologen verweigerten die Unterschrift, und erklärten auf die an sie gemachte Frage: ob sie alles, was in den Schriften Luthers und namentlich in seinen Schriften gegen die Sacramentirer enthalten sei, für göttliche Wahrheit halten, nicht bejahen zu können. Sie wurden hierauf gefangen gesetzt, und nachdem sie durch Drohungen zu einer bedingten Unterschrift gezwungen worden waren, ihrer Ämter entsetzt und aus dem Lande verwiesen. Der Kurfürst aber freute sich dieser, wie er glaubte, völligen Ausrottung des Calvinismus aus seinem Lande sosehr, dass er eine Siegesmünze mit einer Wage schlagen liess, in deren einer Schale das Jesuskind mit der göttlichen Allmacht schwer niederzieht, während in der andern die vier wittenbergischen Theologen mit dem Teufel und der Vernunft hoch in die Luft fliegen. Die von den streng orthodoxen lutherischen Theologen längst gewünschte, auf der Versammlung der protestantischen Fürsten und Stände zu Naumburg im Jahr 1561 vergebens versuchte, nun aber durch die Torgauer Artikel eingeleitete Verdammung des Calvinismus wurde endlich in der *Formula Concordiae* Art. 10 förmlich ausgesprochen, wobei die erste Grundlage in der Abendmahlslehre die genannten Torgauer Artikel bildeten, aus welchen hierauf, da die strengen lutherischen Theologen auch diese noch nicht orthodox und rein lutherisch genug fanden, die Bestimmungen des der *Formula Concordiae* zunächst zu Grunde liegenden Torgauer Buchs

hervorgiengen. Nur ist zu bemerken, dass sich die *Formula Concordiae* eine Entstellung der calvinischen Meinung erlaubte, indem sie dieselbe so darstellte, als ob nach derselben kein wahrer und wirklicher, sondern ein blos eingebilder Genuss des Leibs und Bluts Christi stattfände.

Seit dieser Zeit war nun, was nach der Bitterkeit, mit welcher gleich anfangs der Streit über diese Lehre sich entspann, nicht unerwartet sein kann, die Trennung der lutherischen und reformirten Kirche in Ansehung der Abendmahlslehre symbolisch festgesetzt, und die folgenden lutherischen Theologen liessen es als strenge Anhänger der Concordienformel nicht an Sorgfalt und Genauigkeit fehlen, die unterscheidenden Ideen der lutherischen Abendmahlslehre im Gegensatz gegen die calvinische in ihren dogmatischen Systemen hervorzuheben und selbst in besondern Schriften die Differenz beider Kirchen als eine auf das Wesentliche des Glaubens sich beziehende darzustellen. Nur Calixt, der sich so angelegentlich mit der Idee einer Vereinigung der getrennten Religionsparteien beschäftigte, glaubte den Reformirten auch in der Abendmahlslehre vermittelnd entgegenkommen zu dürfen, indem er es nicht für nothwendig halten konnte, zu wissen und zu glauben, dass im Abendmahl die Substanz des Leibes Christi mit dem Munde genossen werde, nur die zwinglische Meinung schien ihm mit dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche nicht bestehen zu können [1]).

Die Socinianer entfernten sich von allen bisherigen Ansichten über das Abendmahl dadurch, dass sie selbst von einem geistigen Genusse des Leibes und Blutes Christi zur Stärkung des Glaubens nichts wissen wollten. Der Zweck des Abendmahls, behaupteten sie, sei blos eine feierlich dank-

1) So sprach er sich aus in seiner *Consultatio de tolerantia Reformatorum circa quaestiones inter ipsos et Augustanam Confessionem professos controversas.* Helmstädt 1697.

bare Verkündigung des Erlösungstodes Jesu, nur Ausdruck des Glaubens an Christus, nicht Bestätigung desselben [1]). Die Hauptsache sei nur, seine Dankbarkeit gegen Jesum öffentlich und feierlich an den Tag zu legen, daher habe das Abendmahl seit den ältesten Zeiten εὐχαριστία geheissen; wer sich nicht vorher schon dankbar an den Tod erinnere, könne nicht würdig am Abendmahl theilnehmen. Im übrigen hielt sich Socinus am meisten an die von Zwingli und Ökolampadius gegebenen Erklärungen [2]). Nach der rationalistischen Richtung der Socinianer war für sie der calvinische Begriff eines geistigen Genusses der Substanz des Leibes Christi ein inhaltsleerer, in sich widersprechender Begriff. Die-

---

1) Daher wollte F. Socinus in seiner *Brevis introductio de usu et fine coenae Domini* Bibl. F. P. T. I. p. 753 die Stellen Luc. 22, 19. 1. Cor. 11, 24 nicht übersetzen: *hoc facite in mei recordationem*, sondern vielmehr *in mei commemorationem.*

2) In dem Catech. Rac. Sect. VI. Cap. IV. qu. 9 werden die drei Meinungen, der Katholiken, Lutheraner und Calvinisten für falsch und irrig erklärt. Auch die dritte könne (qu. 12) nicht bestehen, *cum nulla ratione fieri possit, ut ipsa Christi corporis substantia in coelis manens a nobis in terris existentibus et eodem quidem tempore, infinitis in locis reipsa sumatur. Realis enim illa sumptio necessario postulat, ut alterum reipsa jungatur alteri.* Sage man, es geschehe diess durch den Glauben an die Substanz Christi, welcher vermittelst derselben eine von ihr ausgehende Wirkung empfinde, so sei diess 1. *non realis illa corporis Christi participatio, cum ea ratione non substantia ipsa participetur, sed ejus fructus, ipsique affirment, participationem istam corporis Christi realem ejusmodi esse, quae nec mente comprehendi nec lingua exprimi possit, at ea, quae modo explicata est, et mente comprehendi et verbis exprimi potest.* 2. *ea non minus extra hunc ritum eucharisticum, quam in eo fiet.* 3. Wenn Jesus diess bei seinen Worten beabsichtigt hätte, so hätte er es nicht schlechthin von jener Handlung aussagen können, sondern nur unter der Bedingung des Glaubens, weil ja in dem Fall, wenn alle das Abendmahl geniessende keinen Glauben haben, weder das Brod, noch jene Handlung auf irgend eine Weise die angenommene Verbindung mit dem Leib Christi hätte. — *Cum Christus vellet hoc ritu a nobis annunciari mortem suam cruentam cum quadam illius adumbratione et repraesentatione ideo dixit, panem hunc qui frangitur esse corpus suum, i. e, signum memoriale et figuram quandam corporis sui nostra causa mox frangendi.*

selbe Ansicht hatten auch die Arminianer. Limborch sagt Theol. christ. V. cap. 71: Man müsse zwar zugeben, dass in Stellen wie Joh. 6 von einem geistigen Genuss des Leibes und Blutes Christi die Rede sei, der nichts anderes sei, als eine Bestärkung in dem Glauben an den Tod Christi, welchen er zur Bestätigung seiner Lehre und zu unserer Erlösung gestorben. Aber diess habe keine Beziehung auf das Abendmahl und könne auch nach dem Calvinismus keine Beziehung darauf haben, weil sie im Abendmahl eine Gemeinschaft mit der physischen Substanz des Leibes Christi annehmen, welcher wirklich, obgleich nicht substanziell zugegen sein solle. Aber diese Meinung sei ebenso absurd, wie die lutherische, und führe entweder auf einen Widerspruch oder auf die lutherische Ubiquität [1]). Warfen die Lutheraner die calvinische Ansicht mit der zwinglischen zusammen, so wollten dagegen die Socinianer und Arminianer keinen Unterschied zwischen der calvinischen und lutherischen anerkennen. Dass Sekten, wie die Schwenkfeldianer, Anabaptisten u. a. ihren Grundsatz, dass das Äussere dem Innern gegenüber ohne Werth und Bedeutung sei, auch auf das Abendmahl anwandten, versteht sich von selbst.

Die Lehre von der Kirche.

Auf diese Lehre hatte die Reformation und der durch sie entstandene Gegensatz den unmittelbarsten Einfluss. Die Reformation war factisch der Bruch mit der bestehenden Kirche, in Folge der Behauptung, dass die bestehende Kirche, wie sie nach der Ansicht der Reformatoren war, nicht die wahre oder nicht die der Idee der Kirche entsprechende sei. Man

1) *Dicendum ergo, quod nobis in coena datur, esse merum panem et vinum, ea autem esse signa corporis et sanguinis Christi, quia ceremonia illa fractionis panis et effusionis vini adumbratur, qua ratione corpus Christi pro nobis sit fractum et sanguis effusus.*

unterschied daher zwischen der Idee und der Wirklichkeit, hielt beide auseinander, und im Bewusstsein dieses Unterschieds läugnete man, dass die Idee der Kirche in der katholischen oder römischen Kirche sich verwirklicht habe. Konnte man aber, wenn man die römische Kirche nicht für die wahre erklärte, damit behaupten wollen, es gebe gar keine Kirche, oder konnte man, wenn man sich von der römischen Kirche trennte, und mit ihr nichts zu thun haben wollte, glauben, man stehe ganz ausserhalb jeder kirchlichen Gemeinschaft? Unmöglich konnte man an dem Dasein einer Kirche überhaupt zweifeln, es gab also doch an sich eine Kirche, sie existirte wenigstens in der Idee, wenn also nicht sichtbar, doch auf unsichtbare Weise. Da aber eine nur unsichtbar, in der blossen Idee existirende Kirche eine zu ungenügende Vorstellung ist, und immer wieder den Zweifel an der Realität einer solchen Kirche nahe legt, so musste man doch wieder sich genöthigt sehen, die unsichtbare Kirche auch als eine sichtbare nachzuweisen, oder nach Merkmalen zu fragen, an welchen sich die reale Existenz der der Voraussetzung nach an sich existirenden Kirche zu erkennen gibt. Wenn nun aber die Kirche sowohl sichtbar als unsichtbar sein soll, so entsteht die wichtige Frage, ob die Kirche beides zugleich sein kann, ob nicht das Eine das Andere aufhebt, ob nicht, wenn eine bestimmte in der Wirklichkeit existirende Kirche die wahre und die der Idee entsprechende sein soll, auch so wieder dasselbe Missverhältniss zwischen der Idee und der Wirklichkeit entsteht, um dessenwillen man in Beziehung auf die römische Kirche läugnet, dass sie die wahre sei. Innerhalb dieser Frage schwankt die protestantische Lehre so zwischen zwei entgegengesetzten Punkten, dass die beiden Bestimmungen, die man als zum Begriffe der Kirche gehörend festhalten zu müssen glaubt, noch in keine Einheit des Bewusstseins zusammen gehen. In seinem Kampf mit der römischen Kirche

musste Luther auf die Idee der unsichtbaren Kirche hingetrieben werden. Am bestimmtesten sprach er diese Idee zuerst in einer Schrift vom Jahre 1520 aus, in welcher er sagt: die Christenheit sei, nach der Lehre der Schrift, eine Versammlung aller derer, die im rechten Glauben, Liebe und Hoffnung leben, so dass der Christenheit Leben, Wesen und Natur eigentlich nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben sei. Die Vernunft könne nicht begreifen, dass geistliche Einigkeit und leibliche Einigkeit ein Ding sei. Viele seien unter den Christen in der leiblichen Versammlung und Einigkeit, die doch mit Sünden sich aus der innerlichen geistlichen Einigkeit schliessen. Wäre die Christenheit eine äussere sichtbare Versammlung, so könnte man es ja einem jeden an seinem Leibe ansehen, ob er Christ, Türk oder Jude wäre. Luther gieng so weit, dass er den Begriff einer sichtbaren Kirche überhaupt als einen unevangelischen verwarf. Die unsichtbare Gemeinschaft ist allein natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig, die sichtbare gemacht und äusserlich. Ist aber eine solche Kirche nicht ein blosses Ideal? Konnten die Gegner Luthers nicht mit Recht von ihm verlangen, er solle ihnen seine neue Kirche zeigen? Sollte er nun sichtbare Merkmale ihrer wirklichen Existenz angeben, so setzte er sie in das Evangelium und die Sacramente. Wo Taufe und Evangelium ist, sagte er, da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da und sollten's eitel Kinder in der Taufe sein. Er gieng nun in der Veräusserlichung seines an sich innerlichen Begriffs der Kirche so weit, dass er behauptete, auch da, wo Schwärmer und Rottengeister regieren, sei die Kirche heilig, sofern sie nur Wort und Sacrament nicht verläugnen und verwerfen, ja selbst, wo der Endechrist regiere, schade es, wenn Wort und Sacrament bleiben, der Heiligkeit der Kirche nichts. Worin besteht aber der wesentliche Unterschied zwi-

schen dem katholischen und protestantischen Begriff der Kirche, wenn das Wesen der Kirche in die äussere Gemeinschaft gesetzt wird, und wie kann man sagen, wer zur Kirche gehört, wenn man sich doch wieder gestehen muss, dass man ungeachtet der äussern Gemeinschaft der Kirche kein wahres Mitglied der Kirche sein kann?

Über diese Zweideutigkeit, welche der Begriff der Kirche bei Luther hat, kommen auch die Symbole nicht hinweg. Die augsburgische Confession definirt die Kirche als eine Versammlung der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sacramente recht verwaltet werden. Zur wahren Einheit der Kirche genüge es, in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sacramente übereinzustimmen, wird noch bemerkt im Gegensatz zur römischen Kirche, welche auch Übereinstimmung im Rituellen und in der Kirchenverfassung verlangt. Nach dieser Definition sollte man erwarten, dass die Kirche aus lauter Heiligen und wahrhaft Glaubigen besteht, aber nach Art. 8 sind der Kirche in diesem Leben auch viele Heuchler und Schlechte beigemischt. Die Kirche existirt also nicht wirklich als eine *congregatio sanctorum*, es ist nur ein idealer Begriff, welcher mit dieser Definition aufgestellt wird. Ebenso sagt die Apologie, die Kirche sei nicht blos eine Gemeinschaft, die sich auf äussere Dinge bezieht, sondern vornemlich eine Glaubensgemeinschaft, die im Herzen wurzelt. Die äussern Merkmale, woran sie soll erkannt werden können, seien die reine Lehre des Evangeliums und die mit dem Evangeliums Christi übereinstimmende Verwaltung der Sacramente. Wie kann man aber an diesen Merkmalen erkennen, wer zur Kirche gehört, wer nicht, wenn die Unglaubigen zwar nicht die Kirche, aber doch in der Kirche und von ihr nicht zu unterscheiden sind, wenn sie zum Reiche des Teufels gehören und doch zum Reiche des Herrn mitgerechnet werden müssen, in welchem sie sogar heilige

Ämter bekleiden? Diese Definitionen drehen sich immer wieder in demselben Cirkel umher. Sagt man, die Kirche ist eine *congregatio sanctorum*, so ist diess ein blosses Ideal, das nirgends wirklich existirt; sagt man aber, es gehören zu dieser *congregatio sanctorum* auch Heuchler und Schlechte, so ist dadurch die Idealität der Kirche aufgehoben. Die evangelische Kirchengemeinschaft ist ebenso eine Mischung von Glaubigen und Unglaubigen, wie die katholische; wenn auch die *notae externae* einen Unterschied machen, so kann doch aus diesen die innere Beschaffenheit der Mitglieder nicht erkannt werden. Die Kirche ist also in der Idee eine andere als in der Wirklichkeit, wie sich am bestimmtesten darin zeigt, dass alle jene Prädikate, welche der Kirche als der Einen, der heiligen, der katholischen, der apostolischen beigelegt werden, nach der ausdrücklichen Behauptung der protestantischen Theologen keiner bestimmten partikulären Kirche zukommen können, sondern nur der Kirche im absoluten Sinn, d. h. der Kirche, wie sie ihrer Idee nach gedacht wird. Darauf beruht der Vorwurf, welchen die Katholiken den Protestanten machten, dass sie aus der einen Kirche zwei Kirchen machen, eine ideale und eine empirische. Dieser Vorwurf konnte freilich den Katholiken nicht gemacht werden, da sie, ohne zwischen Idee und Wirklichkeit zu unterscheiden, die wirkliche Kirche für die wahre der Idee adäquate erklärten, jedoch nur so, dass sie das Wesen der Kirche nur in die Merkmale der äusseren Gemeinschaft setzten. Daher sagt Bellarmin de ecclesia 3, 2: *ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem fidei christianae professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine ligitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, pontificis romani.*

Aber auch die Protestanten wollten nicht zwei Kirchen lehren. *Non statuimus*, sagt z. B. Quenstedt mit Gerhard,

duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eandemque ecclesiam, totum sc. vocatorum coetum dupliciter considerari, ἔσωθεν *sc. et* ἔξωθεν, *sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et usu sacramentorum consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo spiritus consistentis.* In ersterer Beziehung gehören auch Heuchler und Nichtheilige zur Kirche, in letzterer allein Glaubige und Heilige. Diess ist also der wahre Begriff der unsichtbaren Kirche, welcher Ausdruck in den symbolischen Büchern selbst noch nicht gebraucht ist, obgleich sie die Sache selbst enthalten. Die unsichtbare Kirche existirt in der sichtbaren, beide verhalten sich zu einander wie Inneres und Äusseres. Man kann die Erwählten, welche die unsichtbare Kirche bilden, nicht ausserhalb der Gemeinschaft der Berufenen suchen, die Erwählten sind auch Berufene, nicht aber umgekehrt. Wenn nun aber auch die Protestanten nur eine Kirche lehren, welche als eine und dieselbe nach verschiedenen Beziehungen sowohl sichtbar als unsichtbar ist, welcher Unterschied ist noch zwischen dem katholischen und protestantischen Begriff? Er kann nur in der Verschiedenheit des Verhältnisses bestehen, in welches Idee und Wirklichkeit zu einander gesetzt werden. Die Katholiken lassen Idee und Wirklichkeit ganz zusammenfallen, die Idee geht ganz in die Wirklichkeit ein, die Kirche, wie sie ist, ist auch so, wie sie sein soll, wenn sie auch Mängel hat, so sind sie doch nur ein verschwindendes Accidens an der Substanz der Kirche, man kann daher auch nicht zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, sondern nur zwischen einer streitenden und triumphirenden unterscheiden. In der Anschauung der Protestanten dagegen sind Idee und Wirklichkeit nicht so unmittelbar eins, sondern der protestantische Begriff beruht wesentlich darauf, dass beide unterschieden und so viel möglich auseinandergehalten werden.

Die Protestanten geben hier das Äusserste zu. Die Kirche, wie sie in der Erscheinung ist, kann in einem solchen Missverhältnisse zu der Idee der Kirche stehen, dass man gar nicht weiss, ob es noch eine wirklich existirende Kirche gibt. Wir behaupten, sagt Gerhard, dass nicht blos diese oder jene partikuläre Kirche, sondern alle partikulären Kirchen überhaupt, ja die ganze sichtbare Kirche durch eine Wolke von Verderbnissen, Irrthümern, Ärgernissen, Häresen, Verfolgungen u. s. w. verdunkelt und in einen solchen Zustand herabgebracht werden kann, *ut splendor et claritas ejus exterior deficiat, nec supersit aliquis conspicuus coetus, qui puro verbi ministerio publice sonante gaudeat.* Nur so weit kann es nie kommen, dass der Zusammenhang der wirklichen Kirche mit der idealen völlig zerrissen würde. Die Kirche ist nicht so verborgen, dass sie nicht von irgendwelchen gesehen würde, wenn auch nicht von der Welt und Unglaubigen, doch von frommen Bekennern in der Verbannung und Verborgenheit; wie Christus auf dem äussersten Punkte seines Erniedrigungsstandes doch immer noch einige Strahlen seiner göttlichen Majestät von sich ausgehen liess, so leuchtet auch aus der tiefsten Erniedrigung der Kirche das Bekenntniss einiger Märtyrer hervor, um ein klares Zeugniss von der Beständigkeit und Wahrheit der Kirche zu geben. Diess muss nothwendig angenommen werden, wenn man nicht die Kirche zu einem blossen Ideal, oder zu einem platonischen Staat machen will, wogegen schon Melanchthon in der Apologie protestirt.

Geht man von der Idee der Kirche aus, so muss man daran festhalten, dass es zum Wesen der Idee selbst gehört, sich zu verwirklichen, eine Idee, die nicht den Trieb oder das Princip in sich hat, sich in der sinnlichen Welt zu verwirklichen, ist keine Idee; ebenso kann man sich auch keine Wirklichkeit denken, welche nicht irgend eine Beziehung auf eine

ihr zu Grunde liegende Idee hätte. Der protestantische Begriff der Kirche ist daher, dass man die sichtbare Kirche nicht für die verwirklichte Idee hält, sondern die Idee als das der sichtbaren Kirche an sich immanente und in seiner steten Verwirklichung begriffene Princip betrachtet. In der Lehre von der Kirche zeigt der Protestantismus seinen kritischen Charakter ganz besonders darin, dass er in der gegebenen Wirklichkeit zwischen Idee und Erscheinung unterscheidet, das Wirkliche ist nicht das an sich Wahre, sondern nur die Erscheinung des an sich Wahren; man muss daher immer erst fragen, wie sich die Erscheinung zu der Idee verhält, was an der Erscheinung wesentlich oder unwesentlich ist, und je genauer man beides zusammenhält und vergleicht, um so mehr wird man sich des Unterschieds bewusst werden. So gross aber auch der Unterschied sein mag, so darf doch die Einheit im Unterschied nie aufgegeben werden, es bleibt dabei, dass die Kirche irgendwie existiren muss; die Protestanten haben daher Recht, wenn sie die Existenz der Kirche an gewisse *notas externas* knüpfen, kann man auch aus diesen *notae* nicht sehen, aus welchen Subjecten die wahre Kirche besteht, so ist doch mit Recht vorauszusetzen, dass es da, wo einmal die objectiven Bedingungen der Existenz der wahren Kirche vorhanden sind, nie ganz an solchen Subjecten fehlen werde, in welchen die wahre Kirche existirt und ihre Idee zu verwirklichen nicht aufhört. Ist daher auch die jedesmalige äussere Erscheinung der Kirche nie der adäquate Ausdruck für die übergreifende Idealität des Princips, so folgt doch daraus nicht, dass die Kirche gar nicht existirt, sondern nur, dass jede Form ihrer äusseren Existenz eine blos endliche ist, über welche das Princip in seiner steten Entwicklung immer wieder hinausgeht. Das Bewusstsein dieses inadäquaten Verhältnisses ist die bewegende Macht des Protestantismus, das treibende Princip, das ihn von einer Entwicklungsstufe zu

einer andern weiter führt. Je strenger der Protestantismus die zu seinem Wesen gehörende kritische Richtung festhält, je genauer er daher in der sichtbaren Kirche zwischen Idee und Erscheinung unterscheidet, um so weniger wird er einzelne bestimmte Mitglieder der sichtbaren Kirche für die eigentlichen und ausschliesslichen Repräsentanten der wahren Kirche halten können. Allein durch die Unterscheidung, die man zwischen einer *ecclesia synthetica* und *repraesentativa* machte, näherte man sich doch wieder dem katholischen Begriff der Kirche. Durch diese Unterscheidung theilte man die Mitglieder der Kirche in zwei Klassen, in *doctores* und *auditores*, die letztern sind dasselbe, was in der katholischen Kirche die Laien sind. Die synthetische Kirche begreift beide Klassen, die repräsentative bilden vorzugsweise die *doctores, utpote qui plenius et melius repraesentare et exponere possunt publicam doctrinam ecclesiae.* Der substanzielle Grund, auf welchem die Kirche beruht, ist die heilige Schrift. Die Schrift aber, sagt man, muss erst ausgelegt werden, und indem nun das Geschäft der Auslegung einem Lehrstand vorbehalten und in diesem Stande eine die Schrift auslegende und alle Fragen in Glaubenssachen entscheidende Auctorität in der Kirche aufgestellt wird, so ist klar, wie auf diesem Wege wieder das katholische Princip in die protestantische Kirche hineinkommt, und die sichtbare Kirche in dem vorzugsweise als die Kirche geltenden Lehrstand sich als die schlechthin wahre constituirt. Gibt es einen besondern Lehrstand zur Auslegung der Schrift, so muss es auch eine bestimmte Auslegung der Schrift geben, die als Norm der Wahrheit gilt, und die wahren Mitglieder der Kirche können daher nur die sein, welche die als Norm der Wahrheit öffentlich aufgestellte Lehre als solche anerkennen. Hiemit wird also doch wieder das Wesen der Kirche in das äussere Bekenntniss und in die äussere Gemeinschaft, oder in das, was die Kirche nur als sichtbare Kirche ist, ge-

setzt, und der protestantische Lehrstand übt in der zwingenden Macht seiner Glaubenssymbole eine Auctorität derselben Art aus, wie der katholische Clerus. Ja, die protestantische Lehre von der Kirche enthält noch weitere Bestimmungen, durch welche sie auch die theokratischen Begriffe der katholischen in sich aufnimmt. Sie stellt einen aus drei Ständen bestehenden *ordo hierarchicus* auf. Der erste ist der *ordo ecclesiasticus*, oder das *ministerium ecclesiast.*, das den Beruf hat, durch die Predigt des Worts und die Verwaltung der Sacramente den Glauben in der Kirche zu wecken, zu erhalten und zu mehren, der zweite ist der *ordo politicus*, oder der *magistratus politicus*, welcher für die äussere zeitliche Wohlfahrt der Gesammtheit sorgen soll, der dritte ist der *ordo oeconomicus*, die Familie, der Hausstand. Wenn nun gesagt wird, die beiden ersten Stände dienen dem dritten, um ihm ein geordnetes Leben zu bereiten, und ihn in der Erreichung seines geistlichen Berufes zu fördern, so ist das wahre Verhältniss vielmehr das umgekehrte. Der Lehrstand macht sich zum ersten Stand, um über die beiden andern ein geistliches Regiment zu führen. Es wird ausdrücklich von den protestantischen Theologen behauptet, dass der Staat um der Kirche willen da sei, er steht somit unter der Kirche, und der dritte Stand ist ohnediess der vom Lehrstand abhängige Laienstand. Diese Anschauung von der Kirche kann aber nur für eine unprotestantische gehalten werden, da sie nicht nur mit der Bestimmung, dass das Wesen der Kirche nicht in ihrer Sichtbarkeit besteht, sondern auch mit der protestantischen Idee des allgemeinen Priesterthums und mit dem Princip der Autonomie in Widerspruch kommt, sie hat jedoch ihren Haltpunkt in dem protestantischen Schriftprincip. Kann die Schrift nicht ohne eine gelehrte Auslegung verstanden werden, so muss es auch einen privilegirten Lehrstand geben.

Die Lehre der Reformirten von der Kirche unterscheidet

sich nur dadurch von der der Lutheraner, dass in Gemässheit der calvinischen Prädestinationslehre die Mitglieder der wahren Kirche nur die Erwählten sein können, und da nur Gott die Erwählten kennt, so liegt darin von selbst, dass sie keine sichtbare, sondern unsichtbare ist. Gott erhält, sagt Calvin, seine Kirche auf wunderbare Weise *quasi in latebris.* Unsichtbar sind sie aber nur desswegen, weil man sie in der grossen Menge derer, mit welchen sie zusammen sind, nicht kennt, in ihrem Zusammensein mit den Nichterwählten bilden sie daher die sichtbare Kirche. Da man die unsichtbare Kirche nur in der sichtbaren haben kann, so ist Theilnahme an der sichtbaren Kirche etwas Unerlässliches und zur Erlangung des Heils durchaus Erforderliches. Trennung von der sichtbaren Kirche ist Verläugnung Gottes und Christi. Das substanzielle Wesen der Kirche setzt auch Calvin in das Wort und die Sacramente. Je vollkommener die Predigt und die Verwaltung der Sacramente, und was Calvin und die Reformirten als drittes Merkmal noch hinzusetzen, die Kirchenzucht, die *disciplina* ist, um so mehr ist eine Kirche die wahre und zur universalen geeignete. Wer in der auf diese Weise sichtbaren Kirche zur wahren Kirche gehört, kann man zwar nicht wissen, und es ist eine solche *fidei certitudo* auch nicht nothwendig, Calvin will aber hier ein *judicium caritatis* gelten lassen, vermöge dessen alle diejenigen für wahre Glieder der Kirche gehalten werden sollen, welche das Bekenntniss des Glaubens und den Genuss der Sacramente mit uns theilen und im Leben ein gutes Beispiel geben. Wie in der lutherischen Kirche namentlich Melanchthon, bestimmte auch Calvin in letzter Beziehung als das Hauptmerkmal der Kirche die Reinheit der Lehre. *Evangelii doctrina vera,* sagt Calvin in dem Vorwort zu seiner Auslegung der Apostelgeschichte, *ecclesiae anima est, eamque sola vivificat.* Man muss daher vor allem nach der Lehre fragen, um daran die Kirche zu erkennen. Daher

ist die Einheit der Kirche, auf welche Calvin grosses Gewicht legte, unzertrennlich von der Einheit der Lehre. In den Gebräuchen mögen mancherlei Verschiedenheiten stattfinden, in der Lehre muss so viel möglich Übereinstimmung herrschen. Calvin hatte sogar den lebhaften Wunsch, es möchten aus den verschiedenen Particularkirchen die ausgezeichnetsten Repräsentanten an einem Orte sich versammeln, *ut singulis fidei capitibus diligenter excussis de communi omnium sententia posteris traderent scripturae doctrinam.* Was die Lehre objectiv ist, ist subjectiv das Bekenntniss. Die Lehre muss bekannt werden, damit sie bekannt werden kann, muss sie in eine bestimmte Form gebracht werden. Sobald aber das, was als reine Lehre der Schrift gelten soll, in einer bestimmten Lehrform aufgestellt ist, hat man auch sogleich wieder den Zwang der Auctorität, und man vergisst es, dass, wenn der Einzelne in seinem Glauben und Gewissen frei sein soll, ihm auch nicht vorgeschrieben werden kann, was er für die reine Lehre der Schrift halten soll. So erhielt bei den Reformirten wie bei den Lutheranern die Lehre von der Kirche Bestimmungen, in welchen der ohnediess in der Praxis offen genug hervortretende Widerspruch mit dem Princip der Reformation sich auch in der Theorie befestigte.

Eine eigene Erscheinung sind noch auf dem Gebiete dieses Dogma's die Lehren der Wiedertäufer und Einzelner, welche eine freiere, oder wenigstens sehr singuläre Richtung nahmen.

Wie die Wiedertäufer überhaupt die durch die Reformation zum Bewusstsein gekommenen Ideen mit Einem Male und gewaltsam realisiren wollten, so sollte nach ihrer Lehre die Kirche schon jetzt in ihrer sinnlichen Existenz als die vollkommen reine sich darstellen. Als Sammlung einer auserwählten Gemeinde von Gotteskindern, die den Geist Gottes haben und von ihm regiert werden, muss die Kirche von der

Welt sich absondern. Sie besteht nur aus Wiedergeborenen, die als Heilige und Vollkommene völlig frei und darum keinem Gesetz unterworfen und keinem Menschen unterthan sind. Sie können nicht mehr sündigen, alle sind unter sich geistliche Brüder und Schwestern, und alles Eigenthum ist ein gemeinsamer Besitz. Alle Nichtwiedergeborene, wenn sie nicht der Universalkirche der Wiedergeborenen sich anschliessen, sind als Heiden und Unglaubige zu betrachten und auszurotten. Es wiederholt sich darin eigentlich die Idee der Montanisten von der Kirche, mit welchen die Wiedertäufer überhaupt manche Ähnlichkeit haben. Die Sichtbarkeit der Kirche, die als die sichtbare auch die wahre sein soll, stellt sich hier in der sinnlichsten concretesten Realität dar. Den geraden Gegensatz dazu bildet die reine Idealität der Kirche bei Mystikern, wie Seb. Frank und Schwenkfeld. Frank wollte von einer particulären und sichtbaren Kirche gar nichts wissen. Die wahre Kirche ist ihm der geistliche unsichtbare Leib aller aus Gott geborenen Glieder Christi in Einem Geist, Glauben und Leben. Wer die Kirche sehen wolle, der solle mit den geistlichen Augen des Gemüths und des innern Menschen sehen, mit diesen werde er dann innerlich die Versammlung und Gemeinde aller rechten gottesfrommen und gutherzigen neuen Menschen in aller Welt durch den heiligen Geist in dem Frieden Gottes mit den Banden der Liebe zusammengegürtet erblicken. Auf Merkmale der Wahrheit der sichtbaren Kirche liess sich Frank gar nicht ein, er hielt es eigentlich für indifferent, zu welcher Kirche man äusserlich gehöre, weil ja doch die wahre Kirche nirgends äusserlich und sichtbar sei. Den reellen idealen Begriff der Kirche stellte Schwenkfeld auf, er unterschied sich von Frank nur dadurch, dass er an die Möglichkeit einer einstigen Realisirung der wahren Kirche glaubte und als Thatsache annahm, dass sie in der apostolischen Zeit schon existirt habe. Besondern Anstoss nahm er, wie an dem Anspruch,

welchen die lutherische Kirche darauf machte, die wahre zu sein, so auch an der Definition der Kirche in der augsburgischen Confession, er meinte, sie sollte gebessert werden, damit wir Gott den Herrn und sein Werk nicht abermals an uns unnütze Knechte, an Papst und Bischöfe auf's neue zwängen, heften und anbinden. Denn es sei die christliche Kirche nichts als eine andere Polizei an dieses oder jenes Land eingezäunt, weder an Rom, Wittenberg, Zürich, Genf, weder an Zeit, Person, noch irgend an etwas Äusserliches, weder an Prediger, Predigt oder Sacrament gebunden, sondern mit ihren Gliedern allenthalben durch die ganze Welt, wo gläubige Christen sind, ausgebreitet. Der deutlichste Beweis davon, dass keine der vier bestehenden Hauptkirchen die wahre sei, schien ihm diess zu sein, dass sie sich gegenseitig verdammen. In der That schien sich aus den Bestimmungen, welche der protestantische Begriff der Kirche enthielt, nur das Dilemma zu ergeben, dass man entweder keiner sichtbaren Kirche angehören könne, oder nur einer solchen, welche denselben ausschliessenden Charakter hatte, wie die römische.

Lehre von den letzten Dingen.

Die lutherischen Theologen zählten gewöhnlich vier *novissima* 1. *mors*, 2. *mortuorum resurrectio*, 3. *extremum judicium* und 4. *consummatio seculi*. Andere wie z. B. Gerhard (Loc. XXVII) zählten mehrere.

Was den Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode betrifft, so lehrten die protestantischen Theologen, dass die Seelen der Frommen sogleich nach dem Tode zum vollen Genuss der Seligkeit gelangen, und ebenso auch die der Gottlosen sogleich in die vollkommene Unseligkeit eingehen. Sie verwarfen jeden Mittelzustand und setzten ihre Lehre zunächst der katholischen Lehre von dem Fegfeuer entgegen. Je mehr diese Lehre das eigentliche Fundament war, auf welchem das

ganze Gebäude der kirchlichen Missbräuche und päpstlichen Bedrückungen ruhte, desto mehr musste sie allen, die das Bedürfniss einer Kirchenverbesserung fühlten und aufgeklärter dachten, zum Anstoss sein. Bekannt ist der Spott des Erasmus, L. XX, Ep. 90, die Mönche lieben es wegen ihrer Küche. Frühzeitig mussten daher die Angriffe der Reformatoren auch auf diese Lehre gerichtet sein. Sie wurde schon auf der berühmten Leipziger Disputation zwischen Luther und D. Eck, im Jahr 1519, zur Sprache gebracht. Luther behauptete zwar schon damals, dass es keine schriftmässige Lehre sei, da die Stellen aus dem Neuen Testament, auf welche sich die Katholiken berufen, unrichtig erklärt werden, und das Buch der Maccabäer, das den Hauptbeweis enthalten sollte, kein canonisches sei, doch wollte Luther mit den Irrthümern, die er bestritt, nicht sogleich auch die Realität der Lehre selbst verwerfen. Er gab noch zu, dass es ein Fegfeuer gebe, und sogar, dass gute Werke und Gebete den in demselben leidenden Seelen nützlich seien. Allein diess letztere musste ihm bald sehr bedenklich erscheinen, und nach einiger Zeit überzeugte er sich von der völligen Grundlosigkeit der Lehre vom Fegfeuer überhaupt. Er unterliess daher nicht, seinen Widerruf vom Fegfeuer im Jahr 1530 herauszugeben. Entschiedener hatte gleich anfangs Zwingli das Fegfeuer verworfen. Schon in seinen 67 *conclusiones*, die für die schweizerische Reformation dieselbe Wichtigkeit hatten, wie für die deutsche die 95 *Theses* Luther's, behauptete er, dass die Schrift kein Fegfeuer nach dem Tode kenne, wovon er sodann in seiner *explanatio articulorum* den ausführlichen Beweis gab. Es konnte den Reformatoren nicht schwer werden, nachdem sie einmal die Schrift als einzige Erkenntnissquelle der christlichen Glaubenslehre aufgestellt hatten, die Stellen zurückzuweisen, aus welchen die Theologen der katholischen Kirche ihre Lehre vom Fegfeuer bewiesen. Unter den symbolischen

Bücher erklären sich die Schmalkaldischen Artikel am ausführlichsten gegen das Fegfeuer [1]).

Die katholische Kirche konnte auf dem Concil Tridentin. nicht umhin, in ihrer letzten oder 25sten Session auch die Lehre vom Fegfeuer als eine durch die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenversammlungen und Concilien begründete, und den Glauben an die Wirksamkeit der Fürbitten und Messopfer für die in demselben befindlichen Seelen zu bestätigen, doch schärfte sie zugleich ein, alles, *quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula* zu vermeiden. Um so ausführlicher setzt Bellarmin die Lehre vom Fegfeuer auf die hergebrachte Weise in zwei Büchern auseinander. Das Hauptgewicht legt er auf die Stelle, aus welcher Augustin diese Lehre zuerst abgeleitet hat, auf 1. Cor. 3, 13. Er ist überzeugt, dass es ein materielles Feuer im Innern der Erde ist, und scheut sich nicht, selbst die Ausbrüche der feuerspeienden Berge als Beweis dafür anzuführen. Diesem gröberen Begriff suchten andere Schriftsteller der katholischen Kirche dadurch auszuweichen, dass sie bei der unbestimmteren Vorstellung eines Mittelzustandes stehen blieben, wie z. B. Bossuet. Sehr ausführlich widerlegen unsere ältern Dogmatiker die katholische Lehre vom Fegfeuer, z. B. Ger-

---

1) Luther sagt in demselben Art. 11. *De Missa* in seiner Kraftsprache: Unter den abgöttischen Gräueln, die jener Drachenschwanz, die Messe, zur Folge gehabt habe, sei die erste das Fegfeuer, wegen dessen die Messe beinahe nur noch für Todte gefeiert werde, da doch Christus das Sacrament nur für Lebende eingesetzt habe. Das Fegfeuer sei mit allem, was an ihm hänge, eine blosse Teufelslarve, es streite mit dem ersten Artikel, dass nur Christus, nicht aber Menschenwerke die Seelen befreie. Augustin behaupte nicht, dass es ein Fegfeuer gebe, am wenigsten seien ihm die für das Fegfeuer bestimmten Messen in den Sinn gekommen, wenn aber auch, was denn Augustin ohne die Schrift beweise, und ob beim Abendmahl der Todten Erwähnung zu thun sei.

HARD, der Loc. XXVII, T. XVII, p. 210—351 davon handelt. Neben dem *purgatorium* behielt natürlich die katholische Kirche auch ihren *limbus infantum* und *limbus patrum* nach den schon in der vorigen Periode erwähnten Vorstellungen bei.

Verwarfen die Reformatoren die katholische Lehre vom Fegfeuer schon desswegen, weil sie annahmen, dass die Seele sogleich nach dem Tode in ihren Vergeltungszustand eingehe, so konnten sie auch andere einen Mittelzustand voraussetzende Vorstellungen nicht billigen. Dahin gehört die Vorstellung eines Seelenschlafs, welche einige Anabaptisten im Reformationsjahrhundert vertheidigten, wodurch CALVIN zu seiner ψυχοπαννυχία, im Jahr 1534, veranlasst wurde. Auch BULLINGER und WIGAND schrieben gegen diesen Irrthum, der gewöhnlich auch den Socinianern zugeschrieben wird. Es waren aber nur einzelne Socinianer, die sich dieser Vorstellung näherten, wie namentlich Val. SCHMALZ, der in seiner Prüfung von 157 Irrthümern beim 98sten Irrthum die Frage machte: Wie denn die Seelen der Frommen schon vor dem Tag des Gerichts Gott sehen können, da sie überhaupt nichts sehen und vom Körper getrennt, keine Empfindung haben. Wozu wäre eine Auferstehung, wenn die Seelen schon vorher im vollen Genusse der Seligkeit wären? Die Socinianer kamen auf diese Vorstellung, wie wir hieraus sehen, hauptsächlich desswegen, weil sie sich keine Wirksamkeit der Seele ohne ein körperliches Organ denken konnten. Ausserdem beriefen sich die Vertheidiger dieser Meinung auf Stellen des Alten und Neuen Testaments, in welchen der Tod ein Schlaf, und der Zustand nach demselben ein Zustand der Ruhe genannt wird. Auch sei ja die Seele Christi erst nach der Auferstehung in den Himmel versetzt worden.

Auch in der Lehre von der Auferstehung werden die Socinianer mit den Anabaptisten zusammengestellt. Die Socinianer nahmen zwar eine Auferstehung an, behaupteten

aber, der Auferstehungsleib werde ein ganz anderer sein, als der gegenwärtige, er werde nicht aus Fleisch und Blut bestehen, sondern ein geistiger Leib sein. Schon Socin äusserte sich so, vorzüglich aber stellte Ostorod, einer der angesehensten socinianischen Schriftsteller, in seiner Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion, Rakau 1604, diese Meinung auf, auch Völkel in seinem wichtigen Werk *De vera relig. libri quinque*, Rak. 1630, und Val. Schmalz. Gestützt wurde sie hauptsächlich auf 1. Cor. 15, 50, nach welcher Stelle Fleisch und Blut das Himmelreich nicht erben. Eben dieser Grund war es, der auch einige Anabaptisten und Schwenkfeldianer, wie z. B. Weigel und Ez. Meth, der Auferstehungslehre abgeneigt machte. Wie sehr übrigens in dem Ideenkreis dieser phantastischen Sekten Geistiges und Materielles in einander floss, beweist der von ihnen erneuerte Wahn eines tausendjährigen Reichs und die Geschichte der Auftritte in Münster. Die augsburgische Confession verdammt mit Rücksicht auf diese Sekten den Chiliasmus als eine jüdische Meinung. Art. 17. Im übrigen erhielt die Auferstehungslehre keine Veränderung.

Dasselbe ist auch über die noch übrigen Lehren der Eschatologie zu bemerken. Man hielt sich zwar freier von gröberen unbiblischen Vorstellungen, lehrte aber im Ganzen nichts neues. Die Seligkeit wurde, wie schon von den Scholastikern, allgemein in einen Genuss Gottes und in eine Anschauung gesetzt, die hier schon durch den Glauben vorbereitet werde, und wenn sie auch gleich schon unmittelbar nach dem Tode beginne, doch erst durch die Auferstehung vollendet werde. Die Ewigkeit der Strafen der Verdammten in dem, übrigens nicht materiellen, Feuer der Hölle wird allgemein behauptet und auch in der augsburger Confession Art. 17 ausgesprochen. *Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis et diabolis finem poenarum futurum esse.* Die

Anabaptisten läugneten die Ewigkeit der Höllenstrafen, weil sie eine Wiederbringung aller Dinge annahmen, hauptsächlich desswegen, weil für sie, wie für ähnliche schwärmerische Sekten das Phantasiebild, in welches sich jene Vorstellung ausmalen liess, den grössten Reiz hatte. In der Läugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen treffen auf's neue mit den Anabaptisten die Socinianer zusammen. Sie erklärten sich darüber nicht genauer, scheinen aber die Meinung gehabt zu haben, der Tod sei für den Menschen eine völlige Vernichtung nach Leib und Seele, die Frommen aber werden aus dem todähnlichen Seelenschlaf, in welchen sie versinken, bei der Auferstehung zum ewigen Leben erweckt, die Gottlosen aber werden gar nicht auferweckt, oder, wenn auch, nur dazu, um in kurzer Zeit völlig vernichtet zu werden. Auch die bösen Geister werden nicht aufhören zu sein. Diess scheint namentlich die Vorstellung des Val. Schmalz gewesen zu sein[1]). Der Kryptosocinianer Ernst Soner, der als Lehrer zu Altdorf, sec. 16 fin., daselbst den socinianischen Lehrbegriff heimlich zu vertreten suchte, schrieb eine *Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam.* Sie kam erst im Jahr 1654, lange nach seinem Tode, heraus. Ewige Strafen gab er nur hypothetisch zu, wofern es immer noch Gottlose gebe. Diese Vorstellung hieng bei den Socinianern damit zusammen, dass sie die Hoffnung eines ewigen Lebens, welches sie sich sogleich mit Auferstehung und ewiger Seligkeit zusammendachten, als einen ausschliesslichen Vorzug des Christenthums betrachteten. Sie schrieben Christus als Lehrer oder nach seinem *munus proph.* das ihn besonders auszeichnende Verdienst zu, dass er die Verheissung des ewigen Lebens brachte. Das ewige Leben, Fortdauer mit Bewusstsein und Persönlichkeit,

1) Vgl. Gerhard T. XIX. p. 63.

ist nach Socin eine besondere Gabe Gottes, die das Christenthum seinen glaubigen Verehrern verheisst, und die ihnen durch die Auferstehung wirklich zu Theil wird. Böse Menschen dagegen, die die Hülfe des Evangeliums nicht benützen, bleiben der Strafe der Sünde, dem ewigen Tode, preisgegeben. Es hieng diess mit der philosophischen Voraussetzung zusammen, dass die Natur des Menschen ursprünglich sterblich sei.

Dass die Welt einst untergehen werde, war, wie sich leicht denken lässt, allgemein angenommen, darüber aber fand eine geringe Differenz statt, ob sie der Substanz nach untergehen oder nur umgeformt werden werde. Das Letztere scheint selbst von Luther und Brenz angenommen worden zu sein, das erstere aber war die gewöhnliche Lehre der folgenden Dogmatiker. So sehr sonst die Dogmatiker dieser Periode alle Vorstellungen der heiligen Schrift wörtlich nehmen zu müssen glaubten, so machten sie doch darin eine Ausnahme, dass sie den neuen Himmel und die neue Erde, wovon die Schrift spricht, als eine blos poetische Schilderung des künftigen Zustandes der Seligkeit betrachteten. Es sei eine Accommodation, weil wir uns hier nichts schöneres denken können, als den gestirnten Himmel und die mit Bäumen und Früchten geschmückte Erde. Der Himmel der Seligen sei schon längst geschaffen [1]). Sonst übrigens floss noch viel sinnliches in die Vorstellungen vom künftigen Zustande ein.

Überhaupt darf man wohl mit Recht sagen, dass die Eschatologie nicht unter diejenigen Lehren gehört, in welchen sich die protestantische Dogmatik nach ihrer vortheilhaftesten Seite darstellt. Sie blieb grösstentheils bei den hergebrachten Vorstellungen, und wenn sie auch manches nach der

1) So z. B. Quenstedt p. 1843. Gerhard L. XXX. C. 5. §. 63. Cotta T. XX. p. 91.

Schrift richtiger zu bestimmen suchte, so fällt ihre zu grosse Anhänglichkeit an den Buchstaben der Schrift gerade hier ganz besonders auf. Dadurch liess sie sich auch zu so vielen Fragen verleiten, die nur der alte Hang zu den Subtilitäten der Scholastik in eine Dogmatik einmischen konnte, die durch das praktische Interesse der Reformation sich desselben sollte überhoben haben. Was soll man denken, wenn z. B. Quenstedt (II, p. 1822) fragt, ob Christus beim Weltgericht die Narben seiner Wundenmale zeigen werde? Wenn er und diese Dogmatiker überhaupt die Form des Gerichts auf's genaueste zu beschreiben suchten. Bedeutendere tiefergehende Untersuchungen bleiben in diesem Theile der Dogmatik erst der künftigen Periode vorbehalten.

Dritte Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis in die neueste Zeit.

Einleitung.

Mit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts lassen wir diese letzte Periode der Dogmengeschichte beginnen, nicht weil gerade mit dem Anfang des Jahrhunderts etwas besonders Epoche machendes zusammenfällt, sondern nur aus dem Grunde, weil die Ursachen des grossen Umschwungs der dogmatischen Ansicht, welche im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, weiter zurückliegen und schon seit dem Ende des siebzehnten und dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ihren Einfluss zu äussern begannen.

Die Sphäre, in welcher die Dogmengeschichte sich fortbewegt, ist, da der Lehrbegriff der katholischen Kirche schon auf der Tridentiner Synode sich in sich abgeschlossen hat und seinem Princip nach keiner wesentlichen Veränderung fähig ist, die protestantische Kirche und zwar vorzugsweise die deutsch-protestantische. Wie der Protestantismus in Deutschland seinen eigentlichen Ursprung gewonnen und hier zuerst seine geschichtliche Bedeutung erlangt hat, so hat auch nur hier das protestantische Dogma die durch sein Princip bedingten Momente seiner Entwicklung durchlaufen. Die Dogmengeschichte ist daher in diesem ihrem

letzten Stadium nichts anderes als die Geschichte der deutsch-protestantischen Theologie.

Der Umschwung, welcher in unserer Periode in der ganzen dogmatischen Ansicht erfolgte, konnte nur dadurch seinen Anfang nehmen, dass es in dem Bewusstsein der Zeit zu einem immer grösseren Bruch mit dem alten Dogma kam. Das bis dahin herrschende System verlor mehr und mehr seinen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit, man verhielt sich immer indifferenter zu dem nur noch in seiner Äusserlichkeit bestehenden System. In diesem Sinn brach schon der durch Spener erweckte Pietismus mit dem alten Dogma, zum deutlichen Beweis, dass das bewegende Princip der grossen Umwälzung, welche besonders seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, keineswegs nur der Unglaube war. Die Hauptursache der Entstehung des Pietismus lag ja darin, dass er mit jener Scholastik und Polemik, ohne welche das herrschende System nicht existiren konnte, nichts zu thun haben wollte. Sie war ihm im innersten zuwider, und er konnte überhaupt in dem leeren Formalismus und dem starren Dogmatismus der orthodoxen Theologie die Befriedigung des religiösen Gefühls nicht finden, die das Subject bedurfte, um seiner Seligkeit gewiss zu sein. Die Hauptsache sollte jetzt nicht mehr das Dogma als solches mit seinen symbolischen und scholastisch-polemischen Bestimmungen sein, sondern das praktisch Erbauliche und einfach Biblische, aber ebendamit hatte man schon den Boden des alten Dogma verlassen, und sich eine andere Stellung zu demselben gegeben. Wenn man auch, indem man von dem orthodoxen Formalismus sich lossagte, von dem kirchlichen Dogma selbst nichts fallen zu lassen glaubte, so war diess eine blosse Voraussetzung, auf welche man sich nicht weiter einliess, und eben diess, dass man das kirchliche Dogma seinem wahren Inhalt nach zu haben glaubte, ohne sich um das System selbst, das man bisher zur Begründung

desselben nöthig erachtet hatte, zu bekümmern, war schon die völlig veränderte Stellung, die man zum Dogma hatte. Man liess die orthodoxen Bestimmungen mehr oder minder auf sich beruhen, weil es hauptsächlich um die Beziehung des christlichen Dogma auf die innern Zustände des Subjects zu thun war, und der ganze Schwerpunkt des religiösen Bewusstseins auf diese subjective Seite fiel. Diese subjective, praktische, auf die Bibel als die Quelle aller dogmatischen Wahrheit zurückgehende Richtung spricht sich in den der Spenerschen Periode und Schule angehörenden Werken, selbst wenn sie im Übrigen eine ganz schulgerechte Form haben, auf verschiedene Weise aus, wie in Joach. Lange's *Oeconomia salutis evangelicae*, welche ebenso *christianae praxi accommodata*, als *methodo demonstrativa digesta* sein wollte, und in den dogmatischen Institutionen eines Buddeus, Weismann, Pfaff.

Die Vertiefung des Subjects in sich selbst ist das charakteristische, wodurch sich die neue Periode von der alten unterschied, und es ist nur eine andere Seite desselben subjectiven gegen das subjective Dogma gleichgültigen Standpunkts, wenn an die Stelle des frommen erbaulichen Gefühles, in welchem die Pietisten ihre Befriedigung fanden, bei einem Semler das sittliche Moment trat. Semler gieng in der Indifferenz gegen das orthodoxe Dogma viel weiter als die Pietisten, von welchen er sich überhaupt seiner ganzen Individualität nach wesentlich unterschied. Wenn er aber immer auf den für ihn so wichtigen Grundsatz drang, dass man von der öffentlich geltenden Theologie die Privatreligion, in welcher allein die wahre christliche Frömmigkeit bestehe, wohl unterscheiden müsse, und alle Meinungen in der Kirche für gleich berechtigt hielt, wofern nur das Christenthum, was der eigentliche Ausdruck seines christlichen Bekenntnisses war, zur moralischen Ausbesserung des Menschen benützt werde, so sehen wir hier nur in anderer Weise dasselbe Interesse, das die

ganze Richtung der Zeit bestimmte. Das Gemeinsame ist die durchaus subjective Beziehung, die der Religion und Theologie gegeben wurde, und nur diess macht einen Unterschied, dass jenes Subjective, das bei den Pietisten zu dem der Meinung nach feststehenden Objectiven blos hinzukommen sollte, als dasjenige, worin die objective Theologie und Religion erst ihre wahre Wärme und Innigkeit und die rechte Beziehung auf die Seligkeit des Subjects habe, bei Semler und Andern ein Übergewicht erhielt, durch welches mehr und mehr aller objective Inhalt ausgeschlossen wurde. Man schloss sich völlig in seinem individuellen Kreise ab, liess nichts Anderes gelten, als seine eigene Subjectivität und machte so das subjective Ich mit seinen particulären Ansichten und Interessen, seinen Wünschen und Neigungen zum einzigen Maasstab, nach welchem der Werth des christlichen Glaubens bestimmt wurde. Indem man von diesem Standpunkt aus alles nur nach seiner Beziehung zum Subject, oder bestimmter nach seinem Nutzen und seiner Brauchbarkeit für dasselbe beurtheilte, bildete sich auf diesem Wege jene Nützlichkeitstheorie, die ein besonders charakteristischer Zug jener Zeit ist, und wenn schon Semler den Nutzen des Christenthums ganz unbefangen aber bezeichnend genug in die moralische Ausbesserung setzte, so war von dieser Nützlichkeitstheorie nur ein geringer Schritt zu jener Glückseligkeitslehre, in welcher sich vollends recht aussprach, wie behaglich sich das Subject in dieser eigenen selbstgeschaffenen Sphäre fühlte. Pelagianismus und Eudämonismus waren die Elemente, aus welchen jene Zeit ihr System des Wissens und Glaubens, des Wollens und Handelns sich construirte, und je mehr sie in diesem freien Sichgehenlassen des Subjects, in der Abschüttlung des Auctoritätszwangs einer Zeit, die sie schon in so weiter Ferne hinter sich zu erblicken wähnte, in der Befreiung von alten lästigen Vorurtheilen, und überhaupt in dem erhebenden Bewusstsein eines neu aufge-

gangenen Lichtes sich selbst gefiel, mit desto grösserem Recht glaubte sie sich als die Periode der Aufklärung betrachten zu dürfen. Was sie aber in der Bewunderung ihrer eigenen Weisheit Aufklärung nannte, war nur derselbe im Wissen und Selbsbewusstsein des Subjects sich aussprechende Charakter der Subjectivität, welchen jene Zeit überhaupt an sich trug, jener selbstgefällige, absprechende Rationalismus, der die willkürliche und zufällige Ansicht des Individuums zum höchsten Kriterium der Wahrheit erhob. Das bekannte Wort Friedrich's des Grossen, welcher selbst als der Mann des Jahrhunderts an der Spitze dieser neuen Bewegung stand, dass jeder nach seiner Façon selig werden soll, ist mit Recht als das Motto dieser ganzen Periode zu nehmen. Es ist dadurch jene Subjectivität, oder das Recht des Einzelnen, die Dinge nach seiner Weise zu fassen und zu beurtheilen, auch in Sachen der Religion und des Christenthums oder der Seligkeit sich des Auctoritätszwangs zu entbinden, im Gegensatz gegen das allein seligmachende Dogma der alten Orthodoxie sehr treffend bezeichnet. Wenn jeder nach seiner Façon selig werden kann, so nimmt man es überhaupt mit dem Seligwerden nicht sehr schwer, und es kann es jeder damit halten, wie es ihm gefällt.

Die Hauptführer dieser Aufklärungstendenz, die nicht blos in der Theologie ihr Licht leuchten lassen wollte, sondern auf dem weitern Gebiet der allgemeinen geistigen Bildung als Popularphilosophie mit aller Macht sich geltend machte, waren Männer wie Basedow, Steinbart, Nicolai, dessen allgemeine deutsche Bibliothek seit dem Jahr 1765 der offene Sprechsaal für alle, die ihre Stimme gegen Aberglauben, Schwärmerei, Vorurtheile erheben wollten, aber auch das hohe Tribunal einer Aufklärung war, welche an alles ohne Unterschied den beschränkten Maasstab einer kalten, flachen Verstandesreflexion anlegte. Einen ihrer würdigsten Ver-

treter hatte diese neue Richtung in der Theologie in Eberhard, dessen Schrift „Apologie des Socrates oder von der Seligkeit der Heiden“ das alte Seligkeitsdogma auch von dieser Seite durchbrach; in Abr. Teller nahm dieselbe Neologie als Religion der Vollkommenen, wie er eine seiner wichtigsten Schriften nannte, noch mehr den Charakter eines das eigenthümlich Christliche verflachenden Deismus an, und in einem Bahrdt, dessen „Neueste Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen“ Göthe in den bekannten, dieses Subjectivitätsprincip so treffend bezeichnenden Worten persiflirte: Da kam mir ein Einfall von ungefähr, so redt' ich, wenn ich Christus wär', hatte sie ihre negativste, in Frivolität übergehende Spitze. Aber auch solche Theologen, welche mit dieser aufklärenden und aufräumenden Neologie keineswegs einverstanden waren, und ihr gegenüber das Positive des Christenthums und das kirchliche Dogma so viel möglich festzuhalten suchten, waren von dem alten System, dessen unbedingte Anhänger auch sie nicht mehr sein wollten, viel weiter abgekommen, als sie selbst wussten. Lassen sich sogar selbst in einem Storr, welchen man gewöhnlich als die festeste Säule betrachtet, welche mitten unter diesen Umwälzungen die alte Orthodoxie unverrückt aufrecht erhielt, so manche Elemente desselben modernen Zeitbewusstseins nicht verkennen. Schon dadurch, dass auch Storr das System der christlichen Lehre nicht mehr aus dem Bewusstsein heraus, dass es das symbolisch fixirte System der protestantischen Kirche sei, darstellte, sondern es nur als das Resultat seiner eigenen eben jetzt erst gemachten exegetischen Forschungen gab, musste die Theologie eine ganz andere, weit subjectivere und individuellere Gestalt, als sie bisher hatte, erhalten.

So gross die Einseitigkeit war, welche die Theologie auf die angedeutete Weise in ihrer rein subjectiven Richtung erhielt, so wichtig und nothwendig war es, dass überhaupt dieser Standpunkt genommen wurde. Er war der vermittelnde

Übergang aus der starren Objectivität des alten Dogma, welche das Subject nicht zu seinem Recht kommen liess. Es musste daher mit dem alten Dogma gebrochen werden, und sobald diess geschehen war, konnte der einmal geschehene Bruch nur immer grösser werden, da die Periode, in welche dieser Umschwung in der Theologie fällt, überhaupt die Zeit war, in welcher in Deutschland die ersten Keime eines neuen geistigen Lebens sich zu regen begannen, und das alte System selbst gerade in demjenigen, was zu seinem eigenthümlichen Charakter gehört, die Elemente der Auflösung in sich trug. Wie es von Anfang an nur unter den lebhaftesten Controversen sich bilden konnte, so waren Hader und Streit fort und fort die wesentlichen Bedingungen seiner Existenz. Alle jene Streitigkeiten, die vom Abschluss der Concordienformel bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts sich hineinziehen, geben den deutlichen Beweis, welche Mühe und Anstrengung es kostete, es aufrecht zu erhalten, und wie es nur durch die dictatorische Gewalt, welche die orthodoxen Machthaber sich anmassten, in seiner Herrschaft sich behaupten konnte. Man konnte es sich nicht verbergen, dass, sobald auch nur ein kleiner Spielraum zu einer freieren Bewegung gelassen sei, die offene Lücke sogleich zum unheilbaren das Ganze bedrohenden Risse werde, und da man kein anderes Mittel hatte, das neuerungsüchtige Streben zurückzuweisen, als die Polemik, so entzündete sich diese um so mehr zu jener Wuth der Leidenschaft, durch welche jene Periode so übel berüchtigt ist. In allen diesen Streitigkeiten aber und in dem fortgehenden Krieg, in welchem die lutherischen Theologen begriffen waren, offenbarte sich nur die Negativität eines Systems, dessen innerste Seele die Polemik war, der grosse Widerspruch, welcher darin lag, dass dasselbe System, das den protestantischen Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu seinem Princip gemacht hatte, in einen Dogmatismus übergegangen war,

welcher den unbedingtesten Auctoritätsglauben für sich ansprach, und das freie vernünftige Denken schlechthin verdammte. Über diesen Widerspruch wollte man sich eben durch eine maasslose, alles überschreiende Polemik hinwegsetzen, aber ein seiner Natur nach so streitsüchtiges System, dessen Lebenselement der Streit war, musste sein natürliches Ende schon dadurch erreichen, dass es sich zuletzt zu Tode stritt. Und welcher Art war denn, seiner materiellen Beschaffenheit nach, dieses System? Man kann sich nicht wundern, dass es keinen weitern Bestand hatte, als die Leidenschaft des Streits, die es zusammenhielt, verschwunden war. Es fiel nur auseinander, was an sich keinen Zusammenhang hatte, was von Anfang an aus den heterogensten Elementen bestand, was nur gewaltsam durch die willkürlichsten Distinctionen und gehaltlosesten Argumente in die Form eines Systems gebracht worden war. Man kann es nicht bedauern, dass ein solches System zuletzt seiner eigenen Negativität anheimfiel, noch darin nur die Zeichen des überhand nehmenden Unglaubens sehen, dass man sich des Widerspruchs, welchen das System im Ganzen und in seinen Hauptbestandtheilen in sich hatte, bewusst wurde. Es war nur die Befreiung von einem unnatürlichen Zwang, in welchem man sich unter der Herrschaft dieses Systems befunden hatte, und wenn man überdiess zurücksah auf den ganzen Verlauf der Streitigkeiten, die unter dem Namen der cryptocalvinistischen, ubiquistischen, synkretistischen, pietistischen eine so traurige Rolle in der Geschichte der protestantischen Theologie spielen, auf alle jene ärgernissvolle Auftritte, welche die grösste Beschränktheit der dogmatischen Ansicht, die unduldsamste Gesinnung, eine nie ruhende, keines Mittels sich schämende Verketzerungssucht herbeigeführt hatte, so konnte diess keine andere Folge haben, als dass man sich mit Eckel und Überdruss von der Periode einer solchen Polemik und von dem System,

das sie beherrscht hatte, hinwegwandte. Widerwillen gegen ein geschlossenes orthodoxes Dogmensystem, Geringschätzung der kirchlichen Auctorität, Gleichgültigkeit gegen alles Positive war die natürliche Reaction gegen jene polemisch-dogmatische Überspannung, und die mit dem Zerfall des alten Systems immer weiter sich verbreitende Stimmung.

Darum also musste es zu einem Bruch mit dem alten System kommen, durch welchen das Subject sich erst das Recht seiner freien Subjectivität verschaffte, aber nicht dazu sollte gebrochen werden, um auf immer von dem alten System hinwegzukommen, sondern nur um zu demjenigen, was sein wesentlicher Inhalt war, sich in die rechte, der Natur der Sache adäquate Stellung zu setzen. Diess konnte nur auf kritischem Wege geschehen, die Möglichkeit der Kritik aber ist dadurch bedingt, dass das Subject sich als freies weiss. Nur wenn es sich in sich selbst fixirt, seinen festen Standpunkt in sich selbst, in der Selbstgewissheit seines Bewusstseins genommen hat, hat es einen bestimmten Punkt, von welchem aus es sich orientiren, und alles, was eine Beziehung zu ihm hat, in das angemessene Verhältniss zu sich selbst setzen kann. Ein weiteres Moment dieses Entwicklungsprocesses ist daher, dass dieselbe Periode der Subjectivität auch die Periode der entstehenden Kritik ist, welche freilich nach dem Charakter dieser Subjectivität selbst nur eine schwankende und willkürliche sein konnte, aber demungeachtet die Idee der Kritik in sich hatte und auf dem Standpunkt stand, welcher die nothwendige Voraussetzung zur kritischen Betrachtung der Dinge ist. Wenn das Subject sich von der Auctorität des alten orthodoxen Dogma losgesagt hatte und sich völlig indifferent zu ihm verhielt, so stand es doch noch in keinem freien Verhältniss zu ihm, so lange es sich noch nicht über seine indifferente Stellung gerechtfertigt hatte; es musste in ihm immer wieder eine Macht vor sich sehen, deren es sich nicht zu erwehren ver-

mochte, weil es sich von ihr nur auf eine willkürliche Weise losgesagt zu haben schien, und wenn dabei weiter in Betracht kommt, dass das kirchliche Dogma sich als die biblische Lehre geltend machte, und der Widerspruch gegen dasselbe auch die göttliche Auctorität der Schrift treffen zu müssen schien, so konnte man um so weniger eine nähere Untersuchung der Frage umgehen, mit welchem Rechte man sich der Schrift, der christlichen Offenbarung und der kirchlichen Lehre gegenüber auf diesen Standpunkt der Subjectivität stelle.

In dem Moment dieser Frage liegt die grosse Bedeutung der Stelle, welche Semler in dieser Periode der Geschichte der protestantischen Theologie einnimmt; durch ihn erst ist die ganze Betrachtung des Urchristenthums und der kirchlichen Entwicklung des Dogma eine kritische geworden, was sie nur dadurch werden konnte, dass alle seine Forschungen auf dem Gebiet der neutestamentlichen Kritik und Exegese der Kirchen- und Dogmengeschichte darauf hinzielten, das starre dogmatische Verhältniss, in welchem man auf dem alten Standpunkt zum Kanon der Schrift, und der in ihr enthaltenen Lehre und Geschichte, so wie zu dem symbolisch festgesetzten Dogma stand, zu durchbrechen und an die Stelle desselben den beweglichen Fluss der Geschichte treten zu lassen, indem er mit allem Nachdruck darauf drang, dass das Christenthum als geschichtliche Erscheinung auch nur geschichtlich aufgefasst werden könne, frei von allen dogmatischen Voraussetzungen, durch genaue Unterscheidung alles desjenigen, wodurch seine Erkenntniss für uns vermittelt wird. Darum sprach er vor allem das freieste Recht der Untersuchung des Kanon an, die durch ihn erst in Bewegung kam. Das eigentliche Element aber, in welchem sich sein kritischer Geist am liebsten bewegte, war alles dasjenige, was man seitdem unter dem Namen der historischen Interpretation zu begreifen pflegte. Lernte man von Ernesti zuerst, wie man

überhaupt das Neue Testament zu interpretiren habe, wie die allgemeinen Grundsätze der Interpretation auf die Schriften des Neuen Testaments ihre Anwendung finden, wobei als erster Grundsatz gilt, dass die Bibel streng grammatisch und philologisch nur aus sich selbst zu erklären ist, ohne dass man sich bei ihrer Erklärung durch die Auctorität der Kirche, oder sein eigenes Gefühl, die spielende und allegorisirende Phantasie der Mystiker, oder durch ein philosophisches System leiten lässt, so ist Semler mit Recht als der Vater der historischen Interpretation anzusehen, durch welche eine neue Epoche der geschichtlichen Auffassung des Inhalts der neutestamentlichen Schriften begründet worden ist. Der leitende, beharrlich von ihm verfolgte Grundsatz war, dass die ganze Erscheinung des Christenthums nur mit steter Rücksicht auf den geschichtlichen Kreis, in welchem es hervortrat, auf die Vorstellungen und Ideen, die Zustände und Verhältnisse der damaligen Zeit aufzufassen sei, dass hierin allein der Schlüssel zum natürlichen Verständniss von so vielem liege, was für sich betrachtet nur übernatürlich und wundervoll erscheint. Überall gieng er darauf aus, das Temporelle und Locale in dem Inhalt der christlichen Religionsurkunden nachzuweisen, und sie immer wieder darüber zur Rede zu stellen, dass sie auf jüdischem Boden entstanden, als judenzende Schriften, wie er sie nannte, die Farbe ihres Ursprungs an sich tragen, von Juden und für Juden geschrieben seien. Indem er auf diese Weise das Allgemeingültige, die moralisch-praktischen Lehren, als den allein substanziellen Inhalt ausschied, hatte für ihn alles Übrige, als den Vorstellungen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes angehörend, keine weitere religiöse Bedeutung. So vielfachem Widerspruch auch diese Temporalisirung und Localisirung des Inhalts der neutestamentlichen Schriften im Einzelnen ausgesetzt sein musste, der Standpunkt selbst, auf welchen Semler in ihr sich gestellt

hatte, konnte als der von der Kritik geforderte nicht mehr aufgegeben werden, das Mangelhafte war nur, dass ihn Semler nicht reiner und grossartiger durchzuführen vermochte, dass er sich immer nur in dem Kreise seiner sogenannten kleinen Localideen bewegte, sich überhaupt zu keiner höhern geschichtlichen Anschauung zu erheben wusste. Das Bindende, das die Auctorität Jesu und der Apostel für ihn hatte, wenn er auch in den von ihnen selbst vorgetragenen Lehren jüdische Vorstellungen erkannte, konnte er nur durch die zweideutige Accommodationshypothese beseitigen, die eine blosse Halbheit war, und daher bald genug in sich selbst zerfiel. Wie die Kritik Semler's schon in der Urquelle der christlichen Offenbarung den Inhalt der christlichen Dogmen in eine Reihe zufälliger und individueller, localer und temporeller Vorstellungen auflöste, so konnte noch weit weniger auf dem Boden der kirchlichen Entwicklung des Dogma irgend eine Gestalt desselben, sei es durch ihren innern Gehalt, oder das äussere Ansehen, zu welchem sie gelangt war, vor der Schärfe seines Geistes eine höhere Bedeutung für ihn gewinnen. Er sah in der ganzen Geschichte des Dogma nur eine Reihe von Veränderungen, einen steten Wechsel menschlicher Meinungen. Diese zersetzende, auflösende, negative Kritik war der natürliche Durchgangspunkt, um auf den höhern Standpunkt einer objectiveren Betrachtung sich zu erheben. Der Weg dazu konnte nur durch den Zweifel hindurchgehen; wollte man ächt kritisch verfahren, so musste man auch dem Zweifel sein volles Recht lassen, und selbst den stärksten Zweifel ertragen lernen, nur an der Stärke des Zweifels konnte die Selbstgewissheit des Selbstbewusstseins erstarken.

Von diesem Gesichtspunkt aus verdient hier neben Semler noch besonders Lessing genannt zu werden, welcher als ein kritischer Geist von seltener Energie aus jener Periode

der deutschen Literatur so mächtig hervorragt. Schon dadurch musste Lessing's Wirksamkeit auch auf die Theologie einen wichtigen Einfluss haben, dass sein Streben überhaupt ein durchaus universelles war, überall darauf gerichtet, dem noch so vielfach gehemmten und gedrückten Bewusstsein die Bahn zu einer freieren und vielseitigeren Entwicklung zu brechen. Er griff aber auch unmittelbar in den damaligen Entwicklungsgang der Theologie fördernd und anregend ein. Die bekannten wolfenbüttler Fragmente, oder Fragmente eines wolfenbüttel'schen Ungenannten (unter diesem Titel gab sie Lessing zuerst im Jahr 1774 heraus), die einen der stärksten Angriffe auf das Christenthum enthielten, und eine allgemeine grosse Bewegung hervorbrachten, erhielten dadurch noch eine besondere Wichtigkeit, dass sie durch Lessing bekannt gemacht worden waren. Um sich gegen den gegebenen Anstoss zu rechtfertigen, hatte er in seinen berühmten Streitschriften gegen den Hamburger Pastor Göze, seinem Anti-Göze, mit aller Kraft und Gewandtheit seines Geistes die Behauptung durchzufechten, die Wahrheit dürfe nie auch den kühnsten Zweifel scheuen, sie müsse nur um so mehr gewinnen, je offener der Zweifel dargelegt und je gründlicher er erörtert werde. Es muss erlaubt sein, sagte Lessing, alle Arten von Einwürfen frei und trocken herauszusagen. Es ist falsch, dass schon alle Einwürfe gesagt sind. Noch falscher ist es, dass schon alle beantwortet sind. Ein grosser Theil ist ebenso elend beantwortet als elend gemacht worden. Wahrlich er soll noch erscheinen, auf beiden Seiten soll er erscheinen, der Mann, welcher die Religion so bestreitet, und der, welcher die Religion so vertheidigt, als es die Wichtigkeit und Würde des Gegenstandes erfordert. Kein Feind hat noch die Feste ganz eingeschlossen, keiner noch einen allgemeinen Sturm auf ihre gesammten Werke zugleich gewagt. — Durchaus sprach sich

in diesen Streitschriften das kräftige Bewusstsein eines nach der vollen Erkenntniss der Wahrheit ringenden und darum auch in der stärksten Negation des Zweifels nur die nothwendige Vermittlung der Wahrheit erkennenden Geistes aus. In den Verhandlungen über diese Sache dachte sich Lessing, was hier noch besonders hervorzuheben ist, immer tiefer in die Möglichkeit hinein, dass es auch ohne Bibel ein Christenthum gebe, und es wurde ihm aus dem Wesen der Religion und des Christenthums immer klarer, dass ihre Wahrheit eine von äussern Zeugnissen und Urkunden unabhängige sein müsse. In diesem Sinn machte er den Unterschied von Buchstaben und Geist, Bibel und Religion in seiner ganzen Schärfe geltend, um sich für Zweifel und Einwendungen, welche zwar für das äussere positive Christenthum sehr gefährlich werden konnten, aber die innere substanzielle Wahrheit der christlichen Religion nicht treffen sollten, das freieste Feld offen zu behalten. Ist der Buchstabe nicht der Geist, die Bibel nicht die Religion, argumentirte er, so sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als blos zur Religion Gehöriges, und es ist blosse Hypothese, dass sie in diesem Mehreren gleich unfehlbar sein müsse. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Urkunden können ihr keine Wahrheit geben, wenn sie keine hat. In diesen Sätzen griff Lessing weit über seine Zeit hinaus. Er war zur Einsicht gekommen, dass das Werk der Reformation, so wie damals noch der Zustand der protestantischen Theologie war, ein kaum erst angefangenes sei, dass, wenn Luther uns von dem Joch der Tradition er-

löst, die Erlösung von dem unerträglicheren Joch des Buchstabens erst noch kommen müsse. Dass es eine von äussern Thatsachen unabhängige, immanente, somit in letzter Beziehung nur in der Vernunft beruhende Wahrheit der christlichen Religion geben müsse, war demnach die entschiedene Überzeugung Lessing's. In dieser Überzeugung sprach aber Lessing vorerst nur das Ziel aus, welchem die Theologie in ihrer weitern Entwicklung entgegenzustreben hatte. Wie sie diesem Ziel auch wirklich zustrebte, und in der That seitdem keine andere höhere Aufgabe vor Augen hatte, als eben die ihr schon von Lessing vorgezeichnete, ist der Gesichtspunkt, aus welchem der weitere Entwicklungsgang der protestantischen Theologie zu betrachten ist. Wollen wir ihr aber auf diesem weitern Gange folgen, so müssen wir nun das Verhältniss der Theologie zur Philosophie in's Auge fassen. Soll nemlich der Inhalt des Christenthums als die der Vernunft immanente Wahrheit begriffen werden, so kann diess nur auf dem Wege des vernünftigen Denkens geschehen, das methodische vernünftige Denken aber ist die Philosophie. Der Entwicklungsgang der Theologie muss demnach von selbst dahin führen, dass Philosophie und Theologie immer inniger in einander eingreifen, und als wesentlich eins sich gegenseitig durchdringen. Diess ist unstreitig der Punkt, auf welchem die Theologie in ihrer neuesten Entwicklung steht. Wie es aber dazu kam, kann nicht richtig verstanden werden, ohne dass man weiter zurückgeht, um zu sehen, welchen Gang die Philosophie überhaupt nahm, bis sie sich in ein solches Verhältniss zur Theologie setzen und sich eine so selbständige Stellung ihr gegenüber geben konnte.

Bleiben wir hier vorerst noch stehen, um uns von diesem Punkte aus über den allgemeinen Charakter unserer Periode noch weiter zu orientiren, so erinnern uns die schon

erwähnten wolfenbüttler Fragmente an die so nahe verwandten Erscheinungen, in welchen der englische Deismus, von welchem schon in der vorigen Periode die Rede war, in der jetzigen vollends seinen Verlauf nahm. Wir können aber hier auf den Deismus nicht zurückkommen, ohne ihn unter den allgemeinen Gesichtspunkt zu stellen, welcher überhaupt der leitende für die Betrachtung unserer Periode sein muss. Was sich im Deismus so entschieden ankündigt, hat sich uns ja schon immer sichtbarer als die innerste Tendenz unserer Periode gezeigt, das Streben nach Autonomie der Vernunft. Es ist somit das Princip des Protestantismus selbst, wie es gleich im Anfang der Reformation sich geltend machte, worauf wir hier zurückgewiesen werden. Um jedoch keines der hier zusammengehörenden Momente zu übersehen, dürfen wir auch den Socinianismus nicht unbeachtet lassen, welcher als vermittelndes Glied zwischen dem deutschen Protestantismus und dem englischen Deismus steht. Es kann nicht geläugnet werden, dass dieselbe Bewegung, welche den Protestantismus hervorgerufen hat, im Socinianismus nur von einem andern Punkte ausgieng. Mit demselben Recht, mit welchem man für den Zweck der Reformation Grundsätze und Institutionen verworfen hatte, in welchen man nur den offenbarsten Widerspruch mit dem Interesse des christlich-religiösen Bewusstseins sehen zu müssen glaubte, widersetzte man sich einem Dogma, das man mit dem denkenden Bewusstsein nicht vereinigen konnte. Der Widerspruch der Socinianer gegen die Trinitätslehre beruhte auf dem Grundsatz, dass nichts als religiöse Wahrheit gelten könne, was nicht die Vernunft mit den von ihr anerkannten nothwendigen Wahrheiten zu vereinigen im Stande ist. Was der Socinianismus auf diese Weise zuerst begonnen hat, musste weiter fortgeführt werden, der Fortschritt konnte aber nur dadurch geschehen, dass, was jener mit der ganzen

Energie, deren er fähig war, zunächst am Trinitätsdogma versucht hatte, gegen das christliche Dogma überhaupt in seiner bisherigen kirchlichen Gestalt unternommen wurde. Diess geschah zuerst durch den Deismus, welchem es nicht sowohl um den Widerspruch gegen ein einzelnes Dogma, als vielmehr um das Verhältniss des positiven Christenthums zum vernünftigen Denken überhaupt zu thun war. Indem er sich aber so überhaupt auf einen höhern Standpunkt stellte, handelte es sich bei ihm nicht blos um das negative Recht der Vernunft, sich keinen Widerspruch gefallen zu lassen, sondern auch die positive Begründung der Religion durch die Vernunft, um eine von der Offenbarung unabhängige, natürliche oder rein vernünftige Religion; in letzter Beziehung aber handelt es sich immer wieder um jenes formale Recht, das schon die Socinianer in Anspruch genommen haben. Der Deismus stellt sich auf die Seite der subjectiven Vernunft, auf welcher es für ihn keine Objectivität der Wahrheit gibt, die nicht zugleich subjective Gewissheit ist, alles, was ist, hat nur insofern Realität, als es ein Object des vernünftigen Wissens ist, und es ist daher ein wesentliches Recht des Subjects, von sich zurückzuweisen, oder als etwas höchst Indifferentes anzusehen, was es mit seinem subjectiven Bewusstsein nicht vereinigen kann. Es ist diess die Voraussetzung, von welcher der Deismus von Anfang an ausgieng, er sah sich aber auch noch besonders veranlasst, das Recht der subjectiven Freiheit des Gedankens, das sogenannte Freidenken für sich in Anspruch zu nehmen, und gegen die dagegen erhobenen Einwendungen zu vertheidigen, wie von Collins in der Abhandlung über das Freidenken geschah, in welcher es als ein Recht nachgewiesen wurde, das nicht beschränkt werden dürfe, da es das einzige Mittel sei, zur Erkenntniss der Wahrheit zu kommen, da es ferner wesentlich zum Wohl der Gesellschaft beitrage und überdiess durch die Bibel und die Verhältnisse erlaubt und geboten sei.

Dieselbe Autonomie der Vernunft hatte auch schon Spinoza als die *libertas cogitandi*, in welche sein ganzes Wesen aufgieng, in seinem berühmten *tractatus theologico-politicus* dem vernünftigen Denken mit einer Evidenz vindicirt, die für alle folgende Zeiten grundlegend genannt werden kann. An dem zuvor genannten Collins und die ältern, schon in der vorigen Periode aufgeführten, Deisten schlossen sich in der jetzigen weiter an Shaftesbury, Woolston, Tindal, Morgan, Chubb, Bolingbroke, über welche das Nähere in die Geschichte der Apologetik gehört. In Bolingbroke, welcher, wie Voltaire, dessen Vorgänger er ist, nur mit der Waffe des Spottes kämpfte, sonst aber ungeachtet des Beifalls, welchen er fand, nichts Ausgezeichnetes hat, gieng der Ernst des englischen Deismus schon in die Leichtfertigkeit und Frivolität des französischen Naturalismus, Materialismus und Atheismus über. Der vollkommenste Repräsentant dieser schon in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts als die sogenannte Aufklärung des Jahrhunderts in Frankreich und von Frankreich aus sich verbreitenden Denkweise war Voltaire, welcher bei seiner ausserordentlichen Genialität, der unerschöpflichen Fülle seines Witzes, der grossen Gewandtheit und hinreissenden Kraft seiner Darstellung in seiner langen mehr als fünfzigjährigen schriftstellerischen Thätigkeit kein anderes Ziel unverrückter im Auge hatte, als die Bestreitung des Christenthums und der positiven Religion, welche er freilich nur in der Gestalt, in welcher er sie kannte, zum beständigen Gegenstand bald directer, bald indirecter Angriffe, bald des leichten muthwilligen Scherzes, bald der bitteren beissenden Ironie machte. Nicht leicht liess er eine seiner zahllosen Schriften ausgehen, ohne sich irgend etwas gegen das Christenthum erlaubt zu haben, mehrere waren auch geradezu gegen dasselbe gerichtet. Am heftigsten ergoss er seinen Spott, wenn er nach der alten Weise der Gegner des Christenthums das Alte Testa-

ment zum Gegenstand seiner Angriffe auf das Christenthum machte, wie er namentlich die mosaische Urgeschichte als eine Reihe von Widersprüchen und Ungereimtheiten nachzuweisen suchte. Diess nannte er, wie nachher Bahrdt die Erläuterung der Bibel, *la bible enfin expliquée.* So oft er auch dieselben Gedanken wiederholte, so wusste er ihnen doch immer einen neuen Reiz zu geben, und das Ansehen, das er besonders unter den höhern Ständen genoss, war so unumschränkt, dass alles, was er schrieb, ungeachtet der öffentlichen Verbote, die gegen seine Schriften ergiengen, mit der hastigsten Begierde und der ungetheiltesten Bewunderung aufgenommen wurde. Wie viel er dadurch zur Verbreitung einer irreligiösen Denkweise nicht blos in Frankreich, sondern selbst auch in Deutschland, wo Friedrich der Grosse sein hoher Gönner war, beitrug, ist bekannt. Er sah in der Religion nur eine Erfindung der Priester und die Quelle der Intoleranz. Seine ganze Tendenz war nur eine zerstörende und negative. Hierin wenigstens unterschied sich von ihm sein nicht minder berühmter Zeitgenosse, der Genfer Philosoph, der aus Genf, der Mutterstadt des französischen Protestantismus, hervorgegangene Rousseau. Wenn er auch in dem Negativen, in dem Verläugnen jeder geschichtlich positiven Auctorität, und in manchen Urtheilen über Bibel und Christenthum mit Voltaire übereinstimmte, so wollte er doch nicht blos zerstören, sondern auch aufbauen, er hatte einen edleren Grund des Gemüths in sich, und Gott, Freiheit und Unsterblichkeit galten ihm mit allem Interesse seines deistischen Glaubens als die Grundwahrheiten einer natürlichen Religion. Dagegen gieng der rein negative, alles verspottende Deismus eines Voltaire in den sogenannten Encyklopädisten, einer Gesellschaft französischer Schriftsteller, welche, Diderot und d'Alembert an der Spitze, in ihrem *Dictionnaire universel et raisonné des connaissances humaines*, vom Jahr 1751 an, den Gedanken aus-

führten, durch ein grosses umfassendes Werk das Ganze der Wissenschaft den Ungelehrten auf eine fassliche und übersichtliche Weise zugänglich zu machen, und in ihrem Geistesverwandten, dem unbekannten Verfasser des *Système de la nature,* vom Jahr 1770, und in Helvetius bis zum ausgesprochenen Atheismus fort. Selbst der abstrakte Begriff von Gott, welchen Voltaire noch hatte stehen lassen, wurde jetzt aufgegeben und gieng besonders bei den beiden letztern in einen crassen, alles Geistige negirenden Materialismus vollends über.

Es könnte überflüssig zu sein scheinen, von einer so extremen Richtung, wie sich uns in allen diesen Erscheinungen zeigt, in einer christlichen Dogmengeschichte zu reden, aber nicht nur sehen wir in einem Bahrdt und andern seiner Art, wie die französische Freigeisterei und Frivolität auch in Deutschland und in der deutschen Theologie Eingang fand, sondern es haben auch solche Erscheinungen hauptsächlich darin ihre Bedeutung, dass sich das allgemeine bewegende Princip des Zeitbewusstseins, von welchem die Umgestaltung der Theologie ausgieng, in ihnen so deutlich als sonst irgendwo zu erkennen gibt. Das allgemeine Streben gieng überall dahin, den Geist aus der transcendenten Region, in welcher er über sich selbst hinausgegangen und sich selbst fremd geworden war, zu sich selbst zurückzuführen, und auf sein eigenes unmittelbares Selbstbewusstsein zu verweisen; alles, was ein Interesse für ihn haben sollte, sollte das rechte Interesse erst dadurch erhalten, dass es ihm menschlich nahe gebracht, natürlich und begreiflich, sogar handgreiflich gemacht wurde. Bei aller Divergenz der Ansichten und Richtungen trafen selbst die Pietisten mit den Deisten und Naturalisten in der Grundansicht zusammen, dass der Mensch die Religion nicht ausser sich, sondern nur in sich haben könne. Das Natürliche und Unmittelbare, das in der eigenen Erfahrung und der Unmittelbarkeit des Lebens Gegebene sollte vor allem der Bo-

den sein, auf welchem man festen Fuss fassen wollte. Die Einseitigkeit aber war eben darin, dass man, um alles recht nahe zu haben und so klar und durchsichtig als möglich zu machen, auch nur bei der Aussenseite und Oberfläche stehen blieb, man hielt sich nur an den kalten, nüchternen, trockenen Verstand, wollte nur aufklären und aufhellen, ohne den Geist sich in sich selbst vertiefen zu lassen. Derselbe Spalding, welcher, um dem Umsichgreifen des Naturalismus, der Freigeisterei und Religionsspötterei entgegenzutreten, über die Religion als eine Angelegenheit des Menschen schrieb, schrieb auch über den Werth der Gefühle im Christenthum auf die nüchternste Weise. Man war auch gegen das Gefühl misstrauisch, um nur nicht aus der hellen Verstandesaufklärung, in welcher man sich allein wohl befand, zu einer unklaren Mystik zurückzukommen. Man gewann so zwar, indem man sich von allem Positiven hinwegwandte, einen für die natürliche Religion gereinigten und geebneten Boden, aber man hatte in ihr nur eine abstrakte Verstandesform, welcher noch der tiefere Inhalt fehlte, mit welchem sie sich erfüllen sollte. Sollte das Positive, das man so kühn und rasch hinweggeschafft hatte, wieder zur Anerkennung kommen, so konnte diess nur auf einem ganz andern Wege geschehen, nur dadurch, dass der denkende Geist sich in sich selbst vertiefte und in der Tiefe seines Selbstbewusstseins die Begründung dessen fand, was er nicht blos als ein äusserlich Gegebenes hinnehmen wollte. Diess führt uns nun von dem Gang, welchen die Theologie seit dem Anfang unserer Periode nahm und von den allgemeinen mehr auf der Oberfläche liegenden Erscheinungen, in welchen das treibende und bewegende Princip der Zeit sich zunächst nur nach seiner negativen Seite kund gibt, zur Philosophie, die in ihrem tiefer gehenden Entwicklungsprocess erst das Positive aus sich erzeugte, was zu jenem Negativen noch fehlte.

Um den Geist und Charakter der neuesten Periode rich-

tig aufzufassen, darf man sich nicht blos auf das Religiöse und Theologische beschränken. Ist das achtzehnte Jahrhundert das Jahrhundert der Aufklärung und des Selbstdenkens, so kann das tiefer liegende Princip der Bewegung nur der philosophische Geist sein, durch welchen die Philosophie selbst eine neue Gestaltung erhielt, und wie Philosophie und Theologie in der Folge immer enger in einander eingriffen, so kann es nur aus demselben Aufschwung des Geistes, aus welchem die Reformation selbst hervorgieng, erklärt werden, dass noch in das Jahrhundert der Reformation selbst der Anfang einer neuen Epoche der Geschichte der Philosophie fällt. Es ist derselbe geistige Process, durch welchen in Folge der Reformation der Protestantismus vom Katholicismus sich losriss, und die Philosophie von der Theologie sich trennte. So wenig es vor der Reformation eine für sich bestehende protestantische Kirche gab, so wenig gab es auch eine eigene selbstständige Philosophie, da ja die Philosophie in der langen Zeit vor der Reformation ganz mit der Theologie verwachsen und verschlungen war, noch ganz im Dienste der Theologie und der Kirche stand, oder soweit sie etwas für sich selbst sein durfte, eine rein formale inhaltsleere Wissenschaft war. Erst mit der Reformation wurde es anders; sobald der Protestantismus sich die Selbstständigkeit seines Princips und Daseins errungen hatte, brach sich auch die Philosophie, indem sie sich in ihrem eigenen Princip erfasste, eine neue Bahn, und hier wie dort ist es wesentlich eine und dieselbe Bewegung, dieselbe Befreiung des Geistes von einer äussern Auctorität, von welcher er frei werden musste, um zu sich selbst zu kommen und sich der ganzen Innerlichkeit seines Wesens bewusst zu werden. Wie Luther gegen alle Macht und Auctorität der Kirche, der Päpste und Concilien protestirte, weil sie so oft geirrt und sich selbst widersprochen haben, und nur das als Wahrheit anerkannt wissen wollte, was durch Zeugnisse der

Schrift oder helle Vernunftgründe bewiesen werden könne, so stellte auch Cartesius ein gleiches Princip der Protestation an die Spitze seiner Philosophie. Als Protestation gegen die äussere Auctorität, gegen die Realität, welche der äussern sinnlichen Existenz im Bewusstsein der Zeit zukam, muss der berühmte Satz des Cartesius, welcher der Mittelpunkt und Inbegriff seiner ganzen Philosophie ist: *cogito ergo sum*, genommen werden. Denn auf dem Wege des Zweifels, d. h. des Protestirens und Negirens kam Cartesius auf dieses Princip seiner Philosophie, in welchem das Wesen des Geistes selbst, sofern der Geist wesentlich Denken, Bewusstsein, Selbstbewusstsein ist, als das Princip aller Philosophie ausgesprochen ist. Sein Selbstbewusstsein, seine Selbstgewissheit hat der Geist nur darin, dass er sich von allem, was ausser ihm ist, unterscheidet, sich als das Subject von allem weiss, was nicht er selbst ist, für ihn ein blosses Object ist. Das *cogito ergo sum*, diese unmittelbare Einheit des Denkens und Seins, ist daher das Allergewisseste und Allerrealste, weil das Bewusstsein die nothwendige Voraussetzung für alles Andere ist, was für den Geist Gewissheit und Realität haben soll. Wir haben demnach in diesem Satz, in welchem das philosophische Denken vom Denken selbst ausgeht, sich selbst zu seinem Anfang macht, ebenso das Denken oder das Selbstbewusstsein des Geistes als das Princip aller Wahrheit und Gewissheit, wie auf dem Gebiet der Religion und Theologie der Protestantismus das Princip aller Wahrheit nur in die Schrift setzen kann. Die Philosophie hat dadurch ihren eigentlichen Boden gewonnen, sie hat ein selbstständiges Princip, von welchem aus sie ihren eigenen Weg gehen kann.

Das System, das sie mit Hülfe dieses Princips aus Elementen, die hiezu schon von Cartesius selbst vorbereitet waren, aufgestellt, ist in dem System Spinoza's gegeben, das sowohl in der Geschichte der speculativen Philosophie, als auch be-

sonders wegen ihres Verhältnisses zur Theologie eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Je ausgebildeter dieses System ist, je grossartiger die Consequenz, in welcher sein Princip sich entwickelt, desto klarer ist hier der Beweis gegeben, welche selbstständige Bedeutung die Philosophie neben der Theologie sich geben kann, und Spinoza selbst wollte sein System ganz aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wissen. Glaubte man bisher alles Heil nur in der Religion und Offenbarung und in dem auf dieser Grundlage erbauten System der Theologie zu finden, so sollte nun auch die Philosophie eine Heilslehre sein, eine Ethik, wie Spinoza sein System nannte, eine Anweisung zur Seligkeit, der Weg, auf welchem der Mensch allein zu seiner Einheit mit Gott und ebendamit auch zu seiner Freiheit und Seligkeit gelangen kann. Aus der Erkenntniss Gottes, wie sie die Philosophie gibt, aus dem intuitiven oder absoluten Wissen, in welchem der Geist die höchste Vollkommenheit hat, sich selbst und alle Dinge *sub specie aeternitatis* betrachtet, *oritur*, sagt Spinoza, *summa, quae dari potest, mentis acquiescentia.* Ist die Philosophie die Wissenschaft der letzten und höchsten Principien alles Wissens und Seins, der Wahrheit des Wissens und Seins, so kann auch ihre Wahrheit, wie die Wahrheit überhaupt nur eine seligmachende sein. In der seligmachenden Wahrheit, die der absolute Inhalt der Philosophie ist, wird die Philosophie selbst zur Religion und Theologie. Auch die Philosophie konnte ja keine höhere Aufgabe haben, als dieselbe, die auch die Theologie hat, das absolute Wesen Gott tes zu erkennen, und das ganze System Spinoza's sollte nichts anders sein, als die Explication der absoluten Natur Gottes. Und doch stand es nur in dem grössten Widerspruch zur orthodoxen Theologie jener Zeit, die in ihm nur Atheismus sah. Glaubensmysterien, wie sie zum Begriff der christlichen Theologie gehörten, konnten auf dem Standpunkt eines Systems, das den ganzen Inhalt des Denkens und Glaubens aus

der Idee der absoluten Substanz zu begreifen sucht, aus der nothwendigen Consequenz ihres Begriffs und seiner demonstrirenden Methode, schlechthin keine Bedeutung haben. Der ganze Unterschied zwischen Offenbarung und Vernunft fiel in der Immanenz Gottes und der Welt, welche die wesentliche Lehre des Systems ist, in sich selbst zusammen; es kann nichts Übernatürliches und Übervernünftiges geben, die feste unveränderliche Ordnung der Natur, deren nothwendiger Zusammenhang nirgends durchbrochen werden kann, ist die Natur Gottes selbst. Spinoza selbst hat dieses negative Verhältniss seiner Philosophie zu allem Positiven der Religion und Theologie in seinem *Tract. theol.-polit.*, in welchem nur die Folgerungen aus den Pricipien seiner Ethik für die kirchliche Theologie gezogen werden, offen und ausführlich dargelegt. Es ist bekannt, welchen wichtigen Einfluss in der Folge das System Spinoza's und die in ihm zuerst aufgestellten Grundsätze auf die weitere Entwicklung der protestantischen Theologie erhalten haben. Für jene Zeit aber, in welcher es zuerst auftrat, können wir in seinem Verhältniss zur Theologie nur den absoluten Gegensatz der Philosophie und der Theologie sehen. Ebendesswegen konnte in der Geschichte der vorigen Periode von dem Verhältniss der Philosophie und der Theologie noch gar nicht die Rede sein, dieses Verhältniss erhält jetzt erst seine geschichtliche Bedeutung, um es aber richtig aufzufassen, mussten wir auf den Anfang der neuen Epoche selbst zurückgehen.

So schroff und abstossend anfangs noch das Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie war — beide schienen ja einander schlechthin auszuschliessen, und ein System, wie das Spinoza's, konnte auf keine Weise den Namen einer christlichen Philosophie für sich in Anspruch nehmen —, so konnte es doch nicht anders geschehen, als dass beide Theile einander näher zu kommen suchten, und Versuche gemacht wurden,

sich über die Möglichkeit eines gegenseitigen friedlichen Verhältnisses zu verständigen. Leibniz war der erste protestantische Philosoph, in welchem sich die Philosophie des gemeinsamen Interesses bewusst wurde, das sie mit der Theologie verknüpfte. Seine ganze Stellung zur Philosophie und Theologie hatte die Aufgabe, beide zu vermitteln, der Philosophie einen mehr christlichen Charakter zu geben. Es sollte diess schon dadurch geschehen, dass er dem abstracten Begriff der Einen unendlichen Substanz, die sich zu allem Besondern und Individuellen nur negativ verhalten konnte, in seiner Monadenlehre, in welcher das Ansichsein der Substanz durch das Fürsichsein der Monade aufgehoben wurde, das Concrete, Individuelle, Persönliche gegenüberstellte. Hauptsächlich aber machte er es sich zu seiner Aufgabe, sich dem Riss entgegenzustellen, welcher Denken und Glauben völlig auseinanderzureissen drohte. Das freie philosophische Denken hatte sich schon als eine eigene Macht constituirt, und schon dadurch, dass es eine solche Macht gab, war es auch zum Bruch mit dem Dogma gekommen. Das Denken konnte sich zum Glauben nur kritisch und negativ verhalten, man durfte sich nur der Beziehung bewusst werden, die es zum kirchlichen Dogma hatte, so lag zwischen ihm und dem Dogma die ganze Bedeutung des philosophischen Zweifels. Der Hauptrepräsentant dieser negativen Richtung, der Träger aller jener zersetzenden und auflösenden Elemente, welche durch den freien Gedanken in das Bewusstsein der Zeit gekommen waren, war P. Bayle, der Verfasser des bekannten *Dictionnaire historique et critique*, 1696. Bayle war neben Spinoza der Hauptgegner, welchen Leibniz bekämpfte. Zur Widerlegung Bayle's schrieb Leibniz seine Theodicee, auf ihn bezieht sich auch die der Theodicee voranstehende Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens und der Vernunft und den Gebrauch der Philosophie in der Theologie, in welcher sein Gegensatz gegen

Bayle am unmittelbarsten hervortritt. In Bayle war es zur völligsten Entzweiung des Denkens und Glaubens gekommen; dass die Dogmen der kirchlichen Lehre rein unbegreiflich seien, mit den unwidersprechlichen Wahrheiten und Maximen der natürlichen Vernunft in geradem Widerspruch stehen, war für ihn die entschiedenste Überzeugung, und sein innerstes Interesse gieng immer darauf aus, diesen Widerspruch so stark als möglich hervorzuheben und mit aller Schärfe seines dialektischen und kritischen Geistes die Consequenzen zu ziehen, welche das Dogma in seiner ganzen Ungereimtheit und Undenkbarkeit vor Augen stellen konnten. Bayle ist der personificirte Widerspruch der Vernunft und des Glaubens, und zwar gerade desswegen, weil er mit allen seinen Vernunfteinwürfen gegen den Glauben die objective Wahrheit des Dogma doch nicht aufheben, sondern auch wieder die Vernunft dem Glauben aufopfern, und seinen Aussprüchen unbedingt unterwerfen wollte. Die ganze Zerrissenheit, welche durch die Macht des philosophischen Denkens auf der einen und die Auctorität des Dogma auf der andern Seite im Bewusstsein der Zeit war, stellt sich uns in ihm dar. Diesem Zwiespalt und Widerspruch, dieser Entzweiung des Menschen mit sich selbst, in welcher die Vernunft verneint, was der Glaube bejaht, und der Glaube hinwiederum verneint, was die Vernunft bejaht, trat Leibniz gegenüber, um den entstandenen Riss soviel möglich wieder zusammenzubringen. Die Principien, durch welche Leibniz Vernunft und Glauben zu versöhnen, ihren Widerspruch aufzuheben hoffte, sind in der genannten Abhandlung aufgestellt und entwickelt.

Leibniz stellt dem Bayle'schen Dualismus die Annahme als eine unmittelbar gewisse entgegen, dass zwei Wahrheiten sich nicht gegenseitig widersprechen können, der Inhalt des Glaubens sei eine von Gott auf ausserordentliche Weise geoffenbarte Wahrheit, und die Vernunft sei eine Kette von

Wahrheiten. Die Wahrheit kann also nicht mit der Wahrheit in Widerspruch kommen, aber es gibt doppelte Vernunftwahrheiten, ewige, welche so absolut nothwendig sind, dass das Gegentheil einen Widerspruch in sich schliesst, somit schlechthin undenkbar ist, wie alle Wahrheiten, welche eine logische, metaphysische, oder geometrische Nothwendigkeit enthalten, die andern sind positive Wahrheiten, auf ihnen beruhen die Naturgesetze, die unter der Dispensation des Gesetzgebers stehen, und darum auch Ausnahmen erleiden. Einfache Begriffe, nothwendige Wahrheiten, demonstrative Consequenzen der Philosophen können der Offenbarung nicht entgegen sein. Werden gewisse philosophische Axiome in der Theologie verworfen, so geschieht es desswegen, weil sie blos eine physische oder moralische Nothwendigkeit enthalten, die nur beim Zufälligen stattfindet. Man dürfe, erinnert Leibniz weiter, wenn es sich um das Verhältniss der Philosophie und der Theologie, der Vernunft und des Glaubens handelt, das Erklären und das Begreifen nicht verwechseln. Mysterien können erklärt werden, so weit es zum Glauben nöthig ist, begriffen werden aber können sie nicht, so dass man nicht sieht, wie es sich mit ihnen verhält, und es kann daher auch keinen Beweis derselben geben; nur gegen Einwürfe können wir sie vertheidigen, weil wir sie sonst nicht glauben könnten. In demselben Sinn, in welchem man eine doppelte Nothwendigkeit unterscheidet, eine metaphysische und physische, ist zwischen demjenigen, was über die Vernunft ist, und demjenigen, was gegen die Vernunft ist, zu unterscheiden. Was gegen die Vernunft ist, widerstreitet absolut gewissen Wahrheiten, bei welchen keine Ausnahme stattfindet, was aber über die Vernunft ist, streitet blos mit demjenigen, was wir zu erfahren und zu denken gewohnt sind. Diess sind die wesentlichen Grundsätze, welche Leibniz aufstellt. Auf ihrer Grundlage glaubte er einen ewigen Frieden zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie zu

schliessen. Die Grundbestimmung dieses Verhältnisses ist, dass die Offenbarung, mit allem, was sie enthält, nicht gegen, sondern nur über der Vernunft ist. An diesem Unterschied des *contra* und *supra rationem* hängt die ganze Leibniz'sche Theorie. Es ist jedoch leicht zu sehen, wie wenig mit dieser Ausgleichung gewonnen ist. Von der Vernunft wird unterschieden, sowohl was über, als was gegen die Vernunft ist. Die Mysterien des Glaubens sollen der Vernunft dadurch näher gebracht werden, dass sie nur über, nicht gegen die Vernunft sind, es gibt also nicht, wie Bayle behauptet, unauflösliche, der Natur der Vernunft völlig widerstreitende Glaubenswahrheiten. Was blos über, nicht gegen die Vernunft ist, ist auch wieder Vernunft, nur eine andere höhere, — diess macht Leibniz für seine Theorie geltend, um es auf diese Weise zu keinem absoluten Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben kommen zu lassen; aber gerade hierin liegt schon die ganze Widerlegung seiner Theorie, die Vernunft wird ja durch diese Unterscheidung in ein quantitatives Verhältniss zu sich selbst gesetzt, sie wird in eine höhere und niedere getheilt, die niedere ist ein Theil der höhern oder allgemeinen, während es doch, qualitativ betrachtet, eine und dieselbe Vernunft ist, und ebendesswegen, da die Vernunft ihrem Wesen nach nur qualitativ betrachtet werden kann, auch keine solche Theilung ihres an sich einfachen, mit sich identischen Wesens möglich ist. Aber nicht blos in sich getheilt wird die Vernunft durch diese Unterscheidung, sondern sie wird auch in Widerspruch mit sich gesetzt. Ist einmal ein so grosser quantitativer Unterschied in die Vernunft gesetzt, so ist die eine von der andern durch eine unübersteigliche Kluft getrennt, und wenn es auch an sich eine und dieselbe Vernunft sein soll, man kann ebenso gut sagen, die höhere Vernunft sei eine ganz andere, als die niedere; die eine ist die endliche, die andere die unendliche Vernunft, und wenn die endliche Ver-

nunft wegen ihrer endlichen Natur das Absolute nicht begreifen kann, so kann sie es auch, wenn es ihr von der höhern geoffenbart wird, nicht in sich aufnehmen, sie hat kein Organ für dasselbe, es steht in einem blos äusserlichen Verhältniss zu derselben, wesswegen es auch völlig gleichgiltig ist, ob das, was über die Vernunft schlechthin hinausgeht und für sie transcendent ist, auch wieder Vernunft genannt oder mit einem andern Namen bezeichnet wird, es kann ebensogut Unvernunft als Vernunft genannt werden, und der Dualismus zwischen Vernunft und Glauben bleibt auf diese Weise derselbe. Eine solche Trennung und Theilung der Vernunft ist an sich unnatürlich und dem Wesen der Vernunft widerstreitend; da das von der Vernunft Unterschiedene und über sie Gestellte doch auch wieder Vernunft sein muss, so hebt der gemachte Unterschied sich selbst auf, und die zwischen dem *supra* und *contra rationem* gezogene Grenzlinie erscheint als ein sehr unhaltbares Kriterium.

Die Leibniz'sche Theorie über das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung ist eine blosse Halbheit, wie die Leibniz'sche Philosophie überhaupt, sie bleibt überall bei halben Begriffen stehen, stellt sich nirgends auf den Standpunkt der absoluten Idee. Sie will die Rechte der Vernunft gegen die Offenbarung verfechten und lässt doch die Vernunft nie zu ihrem absoluten Recht kommen. Die Offenbarung soll nur über und ausser der Vernunft sein, und doch ist schon diess absolut gegen die Vernunft, dass es etwas gibt, was absolut ausser ihr ist, womit sie sich nie wesentlich eins wissen kann. Eine solche Halbheit musste früher oder später in sich selbst zerfallen, für die damalige Zeit aber wurde sie nur noch mehr in dem Bewusstsein der Zeit befestigt durch die Wolf'sche Philosophie, die sich von der Leibniz'schen nur formell dadurch unterscheidet, dass sie die Leibniz'schen Idee popularisirte und systemati-

sirte. Der Boden, welchen Leibniz durch seine Theorie für die Vernunft der Offenbarung gegenüber gewonnen zu haben glaubte, wurde von Wolf im Bewusstsein des wohlerworbenen Besitzes mit allem Fleiss angebaut, indem er auf ihm das Gebäude einer natürlichen Theologie aufführte. In dieser Wolf'schen *Theol. naturalis*, vom Jahr 1736, sollte die durch Leibniz gestiftete Versöhnung der Philosophie und der Theologie vollends factisch realisirt werden. Die Philosophie sollte als natürliche Theologie selbst zur Theologie werden, damit sie es um so leichter sich gefallen lasse, noch eine andere nicht natürliche Theologie neben sich bestehen zu lassen. Es gibt daher eine doppelte Theologie, eine natürliche, welche Gott alle diejenigen Prädicate beilegt, die sich mit logischer Consequenz aus der Nominaldefinition des Begriffs Gottes ableiten lassen, und eine geoffenbarte, nach welcher Gott alles zukommt, was die heilige Schrift von Gott aussagt, wobei alle Gewissheit auf der Auctorität Gottes beruht. Das Wesen Gottes wird so gleichsam in zwei völlig verschiedene Seiten getheilt, und es entsteht der Widerspruch, dass, während auf der einen Seite das absolute Wesen Gottes durch die logischen Kategorien mit aller Bestimmtheit ausgemessen werden soll, durch die beiden Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, von welchen nach Wolf alle Gewissheit der Erkenntniss abhängt, es auf der andern Seite derselben Vernunft völlig verschlossen bleibt. Und doch hat auch diese andere, verschlossene dunkle Seite des Wesens Gottes, die erst geoffenbart werden muss, sofern sie für die Vernunft Gegenstand der Offenbarung ist, eine Beziehung auf die Vernunft, durch welche diese über ihre Endlichkeit hinausgehen muss. Schon diess, dieser Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen, in welchem die endliche Vernunft die ihr gesetzte Schranke immer wieder überschreiten muss, ist ein

Widerspruch; Wolf gieng aber in diesen Widerspruch noch weiter ein, indem er eine Offenbarungstheorie aufstellte, die nur dazu dienen konnte, diesen Widerspruch noch evidenter zu machen. Es ist, behauptete er, gar nicht unmöglich, dass Gott dem Menschen offenbart was er will, da es sich nicht denken lässt, dass es ihm an Mitteln fehlt, sich dem Menschen verständlich zu machen, und ihm seinen Willen zu offenbaren; ohne Wunder aber kann eine solche unmittelbare göttliche Offenbarung nicht stattfinden, denn ein Wunder ist eine jede Wirkung, bei welcher keine zureichende natürliche Ursache stattfindet; eine solche kann aber bei der Offenbarung nicht vorausgesetzt werden, da die Offenbarung selbst nur dann einen zureichenden Grund hat, wenn die Ideen, welche Gott mittheilen will, auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege nicht mitgetheilt werden können. Hieraus folgt, dass die Offenbarung Lehren enthalten muss, deren Kenntniss für den Menschen zwar nothwendig ist, die er aber auf einem andern Wege nicht erlangen kann. Da ein Wunder eine so grosse Veränderung ist, so muss man annehmen, dass Gott sehr wichtige Gründe haben müsse, warum er sich dem Menschen unmittelbar offenbart. Sind es daher nicht Lehren, deren Kenntniss der Mensch auf der einen Seite nicht entbehren, auf der andern aber ohne Offenbarung nicht erlangen kann, so hätte eine unmittelbare göttliche Offenbarung keinen vernünftigen Grund. Gott kann nichts Überflüssiges thun, überflüssig aber wäre die Offenbarung, wenn sie nichts anderes enthielte, als was der Mensch auch ohne Offenbarung wissen kann. Eine unmittelbare Offenbarung muss daher sowohl übernatürlich als überververnünftig sein, nur ist, das darf nie vergessen werden, was über die Vernunft ist, nicht gegen die Vernunft. Welcher Widerspruch ist nun aber schon diess, dass eine Vernunft, die zu schwach und endlich ist, um ohne Offenbarung sein zu

können, gleichwohl der Offenbarung vorschreiben will, was sie enthalten müsse. Ist die Vernunft so schwach und endlich, wie sie vorausgesetzt wird, so kann sie auch nicht einmal diess aus sich selbst wissen, dass sie eine Offenbarung schlechthin nöthig hat und welchen Inhalt die Offenbarung haben muss. Schon das Wissen der Vernunft um ihre Endlichkeit ist ein Hinausgehen über ihre Endlichkeit, die Vernunft kann daher nicht so schlechthin endlich sein, wenn sie über ihre Endlichkeit selbst hinaussieht, oder wenn sie so schlechthin endlich ist, kann sie auch keine Ahnung von dem, was über sie hinaus ist, haben. Sodann muss man fragen, in welchem Interesse denn die Unterscheidung des *supra* und *contra rationem* gemacht worden ist. Offenbar im Interesse der Vernunft, um die Vernunft der Offenbarung gegenüber dadurch zu heben, dass sie der Offenbarung nur untergeordnet, nicht aber in Gegensatz gegen sie gesetzt wird. Dieses Interesse wird nun aber verläugnet, wenn man das Übervernünftige der Offenbarung so viel möglich steigert, dadurch nämlich, dass man nicht blos dabei stehen bleibt zu sagen, Offenbarung könne über die Vernunft sein, sondern es als eine nothwendige Bestimmung der Offenbarung betrachtet, dass sie über die Vernunft hinausgehe, weil sie sonst nur dasselbe wäre, was die Vernunft ist. Sie soll also etwas Anderes sein als die Vernunft, etwas wesentlich Anderes, von ihr völlig Verschiedenes, je mehr man aber darauf dringt, desto mehr verschwindet der Unterschied des *supra* und *contra rationem*. In jedem Falle entsteht durch die Forderung, die man an die Offenbarung macht, sie müsse übernatürlich und übervernünftig sein, wobei demnach auch vorausgesetzt wird, jede gegebene Offenbarung entspreche in dem Grade um so mehr ihrem Begriff, je mehr sie übernatürliches und übervernünftiges enthält, ein neuer transcendenter Dogmatismus. Man gefällt sich in Lehren, die über die Vernunft hinausgehen, lässt die Offen-

barung in ihrem transcendenten Gebiet eine so viel möglich feste Stellung nehmen, und indem man dabei doch wieder der Versuchung nicht widerstehen kann, der Vernunft auch bei Lehren der Offenbarung eine gewisse Stimme einzuräumen, Beweise für sie aus der Vernunft zu entlehnen, ihrer Darstellung eine gewisse logische und demonstrative Form zu geben, kann diess nur die Folge haben, dass man es für eine ganz leichte Sache hält, aus dem einen Gebiet in das andere überzuspringen, die Grenzen beider gegen einander zu verrücken, und die Kategorien der endlichen Vernunft auf das Übervernünftige anzuwenden. Jener Dogmatismus, der zum bekannten Charakter der Wolf'schen Philosophie gehört, wurde von den Wolf'schen Theologen auch in die Theologie eingeführt, und zwar machten sie von dem Schematismus ihrer sogenannten demonstrativen oder scientifischen Methode gerade bei solchen Lehren am liebsten Gebrauch, welche zum eigentlichen Inhalt der Offenbarung gehörten, wodurch, indem man sich nur in dem Formalismus leerer Verstandeskategorien bewegte, wiederum nur der falsche Schein eines übervernünftigen Wissens entstand, und die zwischen Vernünftigem und Übervernünftigem unstet hin- und herschwankende Vernunft dem festen Mittelpunkt ihres Selbstbewusstseins entrückt werden musste.

Die Wolf'sche Philosophie war im Allgemeinen die herrschende bis zur Kant'schen Periode, sie hatte aber, was sich schon aus dem bisherigen leicht erklärt, nicht so viel Kraft und Energie, dem Bewusstsein der Zeit eine bestimmte und entschiedene Richtung zu geben, sie trug vielmehr selbst nur dazu bei, den ganzen Zustand der Dinge, wie er damals besonders in der Theologie war, noch schwankender und unsicherer zu machen. Auf der einen Seite führte sie denselben transcendenten Dogmatismus, dessen man sich in der Theologie zu entledigen suchte, in der Philosophie und Theologie wieder ein, auf der andern Seite begünstigte sie eine rationa-

listische Denkweise. Sobald es eine vom Christenthum unabhängige Religion und Theologie gab, konnte das Christenthum nicht mehr zur Seligkeit so nothwendig erscheinen, wie bisher. Man konnte auch ohne Christenthum Religion haben, wofern man nur an Gott und Unsterblichkeit glaubte und die sittlichen Beweggründe zu einem tugendhaften Leben anerkannte. Der in der Folge so weit verbreitete Rationalismus war hauptsächlich auch von der Wolf'schen Philosophie ausgegangen. Überhaupt kam diese Philosophie, so übelberüchtigt sie durch ihren Dogmatismus ist, durch welchen sie dem Geiste der Zeit nur eine ihm widerstrebende Richtung zu geben schien, doch darin der allgemeinen Tendenz der Zeit sehr entgegen, dass sie das selbstständige und methodische Denken zu wecken suchte, und so wenig sie als System grosse Bedeutung hatte, so viel wirkte sie durch die vernünftigen Gedanken, die sie überall voranstellte und in allgemeinen Umlauf brachte. Wie Wolf der erste der deutschen Sprache sich bedienende Philosoph war, so hatte seine Philosophie bei aller Steifigkeit und Trockenheit ihrer mathematisch-demonstrativen Methode doch noch einen populären Charakter und eine sehr praktische Tendenz, wie er denn auch es sich zur besondern Aufgabe machte, verschiedene Gebiete nicht blos der Wissenschaft, sondern auch des praktischen Lebens mit seinen vernünftigen Gedanken zu beleuchten und aufzuhellen. Die sogenannte Popularphilosophie, die zwischen Wolf und Kant ihre Rolle spielte, und mit ihrer praktisch-nützlichen Tendenz die Philosophie zu einer Theorie des gesunden Menschenverstandes machte, darf grossentheils als eine Tochter der Wolf'schen Philosophie angesehen werden. Nehmen wir den Einfluss, welchen in dieser Weise die Wolf'sche Philosophie auf ihre Zeit gehabt, mit den übrigen Momenten, von welchen schon früher die Rede war, zusammen, so sehen wir in allen diesen Erscheinungen ein rasches Vorwärtsdrängen des Zeitgeistes,

der über das Alte hinweg auf etwas Neues zu kommen und eine neue Form des Bewusstseins sich auszubilden sucht, aber es ist noch eine unstete hin- und herfahrende Bewegung, die in den verschiedenen Richtungen, die sie nimmt, sich zunächst nur an das unmittelbar Praktische hält, statt in die Tiefe nur in die Weite geht, und den festen Punkt noch nicht gefunden hat, von welchem aus die schon vorhandenen Elemente einer neuen Ordnung der Dinge zu einem organischen Zusammenhang sich gestalten können.

In der Kant'schen Philosophie kommen wir erst auf einen festern Boden, auf welchem nun auch der schon eingeleitete Process zwischen der Philosophie und der Theologie, zwischen Vernunft und Offenbarung durch seine verschiedenen Momente hindurch seinen bestimmten Verlauf nehmen konnte. Die Stellung der Kant'schen Philosophie zur Zeit war überhaupt diese, dass sie aus der herrschenden Zeitrichtung ebenso hervorgieng, als über sie hinausgieng, sofern nämlich sie es erst war, welche die Zeit zum Bewusstsein ihrer selbst brachte, zum Bewusstsein des Princips, das der vorherrschenden Richtung bisher noch unbewusst zu Grunde lag. Sie erst fasste das, was noch nach verschiedenen Seiten hin auseinandergieng, sich vielfach theilte und spaltete, und als etwas Partikuläres und Relatives noch keine rechte Consistenz gewinnen konnte, in seinem absoluten Princip auf. Kann der allgemeine Charakter jener Zeit nur als der Umschwung aus einer dem Subject fremd und äusserlich gewordenen Objectivität in die Subjectivität des subjectiven Bewusstseins bezeichnet werden, so wurde von der Kant'schen Philosophie das Princip dieser neuen Form des Bewusstseins darin ausgesprochen, dass ihr das Bewusstsein selbst die absolute Macht über alles Gegebene war; das Selbstbewusstsein, das Ich, als das Subject des bei allem, was ein Object des Bewusstseins sein kann, schlechthin mit sich identischen Selbstbewusstseins,

sollte der feste Mittelpunkt sein, in welchem sich alles bewegt, der unverrückbare Standpunkt, auf welchen alles bezogen werden muss, um in seiner Wahrheit und Realität erkannt zu werden. In diesem Sinne nannte sich ja die Kant'sche Philosophie im Gegensatz gegen einen Realismus, welcher die Objectivität nehmen zu können glaubte, schlechthin wie sie war, als ein unmittelbar Gegebenes, ohne vor allem nach ihrer Beziehung zum Subject und ihrer Vermittlung für das Bewusstsein des erkennenden Subjects zu fragen, den kritischen Idealismus, in welchem die beiden Formen des philosophischen Bewusstseins, welche die natürliche Folge des rein realistischen Standpunkts waren, der Dogmatismus und Scepticismus, auf gleiche Weise ihre Auflösung finden sollten. Kritisch war in verschiedenen Beziehungen die Tendenz jener Zeit, wie schon gezeigt worden; man sollte selbst denken und prüfen, nichts auf blosse Auctorität hin annehmen, das Wesentliche und Unwesentliche unterscheiden, auf die ursprünglichen Quellen und Grundlagen zurückgehen; als eine kritische kündigte sich auch die Kant'sche Philosophie an, aber ihre Kritik sollte die Kritik der Vernunft selbst sein, der reinen Vernunft, die die Principien und Kategorien alles Erkennens enthält. In ihrer kritischen Tendenz war es jener Zeit ganz besonders darum zu thun, über den transcendenten Dogmatismus des herrschenden theologischen Systems hinwegzukommen, man sah in ihm nur eine veraltete Form, die ihren Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit verloren hatte; die Kant'sche Philosophie wollte dem Dogmatismus nicht blos in der Theologie, sondern in der Philosophie ein Ende machen, dadurch, dass sie zeigte, es fehle dem Gebäude der transcendenten Metaphysik, das die Leibniz - Wolf'sche Philosophie in ihrem Dogmatismus aufgeführt hatte, alle feste Grundlage, dem Wissen, in welchem sich die subjective Vernunft von ihrem endlichen Standpunkt aus objectivirt hatte, alle objective Realität, das

Sein, das dieses Wissen zu seinem Object habe, sei nicht das an sich Seiende, sondern nur ein vorgestelltes, inhaltsleeres, und könne kein anderes sein, weil ja die Begriffe und Kategorien, mit welchen man bisher das Gebiet des Übersinnlichen so sicher ausmessen und bestimmen zu können glaubte, ihrer Natur nach nicht auf das Übersinnliche gehen, sondern nur auf den Kreis der gegebenen sinnlichen Erfahrung zu beschränken sein, somit überhaupt das Übersinnliche für das menschliche Erkenntnissvermögen völlig transcendent sei. Hierin lag die grösste Demüthigung für das Selbstbewusstsein des Geistes, das doch gerade damals einen neuen Aufschwung genommen hatte, um sich in seinem eigenen Princip zu ergreifen und sich als die Macht über alles zu wissen. Seiner Endlichkeit und Negativität konnte der wissende Geist nicht stärker überführt werden, als durch die Nachweisung einer Schranke, über welche hinwegzukommen für ihn eine absolute Unmöglichkeit sein sollte. Allein nur um so stärker trieb das Bewusstsein dieser Schranke den in seinem Selbstbewusstsein schon erstarkten und seiner Unbedingtheit sich bewusst gewordenen Geist von der einen Seite auf die andere, von der theoretischen auf die praktische. Was der theoretischen Vernunft immer wieder abgesprochen werden musste, das Vermögen das Absolute zu sein, und die objective Realität einer übersinnlichen Welt festzustellen, wurde nur um so nachdrücklicher der praktischen, als dem Vermögen der unbedingten praktischen Gesetzgebung, des absoluten Sittengesetzes zuerkannt. Das unbedingte moralische Sollen, der schlechthin gebietende kategorische Imperativ, welcher in der praktischen Vernunft zum Bewusstsein kommt, ist das Absolute selbst, und alle Wahrheiten der übersinnlichen Welt, deren Erkenntniss die ältere Metaphysik auf die theoretische Vernunft gründete, sollten ihre Realität nur in dem Absoluten der praktischen Vernunft haben. Auf dem praktischen Gebiet

wenigstens sollte also die Autonomie der Vernunft, deren der Geist sich schon bewusst geworden war, sein unbestreitbares absolutes Recht sein.

Hiemit war ein neuer Standpunkt auch für Religion und Christenthum und die christliche Theologie gewonnen und die Kant'sche Philosophie wurde, sobald sie im Bewusstsein der Zeit sich befestigt hatte, auch in die Theologie eingeführt. Eine der ersten und bedeutendsten Schriften, in welcher diess geschah, war Tieftrunk's „Censur des protestantischen Lehrbegriffs" vom Jahre 1791. Derselbe Anhänger der Kant'schen Philosophie gab auch eine Darstellung der Religionslehre nach Kant'schen Grundsätzen unter dem charakteristischen Titel: Religion der Mündigen. 1800. Die Principien der Kant'schen Philosophie drangen jetzt überhaupt in alle Theile der Theologie ein, und vor allem wurde die christliche Glaubenslehre nach Maassgabe derselben mehr oder minder behandelt; mehrere der bekanntesten Theologen jener Zeit, wie Stäudlin, Ammon, Schmid u. a. waren entschieden Anhänger der Kant'schen Philosophie. Welchen Einfluss die die Theologie immer mehr beherrschende Kant'sche Philosophie auf die ganze Ansicht vom Wesen des christlichen Dogma haben musste, ist von selbst klar. Eine Philosophie, welche alles für Heteronomie erklärte, was nicht die Autonomie der praktischen Vernunft war, konnte sich zu allem Positiven der Religion nur in ein rein negatives Verhältniss setzen. Die drei Hauptideen, die allein die leuchtenden Gestirne am Himmel des Kant'schen Vernunftglaubens waren, sollten nun auch allein den substanziellen Inhalt der christlichen Glaubenslehre ausmachen, und der ganze Inhalt der bisherigen Dogmatik konnte nur in dem Verhältniss noch Werth und Bedeutung haben, in welchem man ihm in seiner Beziehung zu jenen wesentlichen Ideen irgend ein praktisches im sittlichen Bewusstsein gegründetes Interesse abgewinnen konnte. Alle

Realität des religiösen Glaubens wurde nur in die Selbstgewissheit des sittlichen Bewusstseins gestellt, und selbst die Existenz Gottes sollte nur ein Postulat der praktischen Vernunft sein, d. h. das Sein Gottes wurde nicht als das an sich Gewisse, in der Idee Gottes unmittelbar Enthaltene betrachtet, sondern nur an die Bedingung geknüpft, dass das sittliche Bewusstsein die Realisirung der Idee der Sittlichkeit sich nicht anders als unter Voraussetzung der Existenz Gottes denken könne, eine Bedingung, die der Kant'schen Philosophie selbst bald genug als eine sehr überflüssige Voraussetzung erschien.

Es war nur vollends ausgesprochen, was von Anfang in den Kant'schen Principien lag, als Fichte durch die Consequenz des kritischen Idealismus auf das Resultat kam, Gott sei nur das moralische Handeln selbst, oder die moralische Weltordnung. Hieraus war doch deutlich genug zu sehen, wie sehr alle Objectivität des religiösen Glaubens in der Subjectivität des Ich untergegangen war. Auch konnte man sich nicht schroffer und abstossender gegen alles Positive der Religion aussprechen, als von Fichte geschah. Die reinpraktische Tendenz des Kantisch-Fichte'schen Idealismus schien, indem aller Inhalt der Religion nur auf das sittliche Bewusstsein gegründet und nur nach dem Maassstab des sittlichen Interesses beurtheilt wurde, mit dem Positiven der Religion auf immer brechen zu wollen, und es sogar auf eine völlige Antiquirung der christlichen Religionsurkunden, des Christenthums selbst und der kirchlichen Religion abgesehen zu haben. Um so bemerkenswerther ist, dass von Kant selbst in der Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in welcher er sich zuerst über das Verhältniss seiner Philosophie zum Christenthum und Kirchenglauben näher erklärte, der Versuch gemacht wurde, auch dem Positiven der Religion die ihm gebührende Anerkennung wieder zu Theil werden zu lassen. In den

Hauptlehren des kirchlichen Systems, wie namentlich in der Lehre vom radikalen Bösen der menschlichen Natur und vom Sohn Gottes wurde von Kant ein tieferer speculativer Gehalt anerkannt, was, obgleich zunächst alles nur moralisch umgedeutet und auf das moralische Gebiet der praktischen Vernunft übergetragen wurde, doch das Bedürfniss zu verrathen schien, auf einen objectiveren Standpunkt des religiösen Bewusstseins überzugehen. Es konnte diess schon als ein einleitender Schritt hiezu angesehen werden, der Übergang dazu selbst konnte freilich nur von einer ganz andern Seite aus geschehen.

Die Einseitigkeit des Kantisch-Fichte'schen Idealismus war zu gross, als dass das damals so kräftig erwachte philosophische Bewusstsein längere Zeit auf diesem Standpunkt beharren konnte. Schelling war es zuerst, welcher aus der Abstractheit des Fichte'schen Idealismus, welcher über die Subjectivität des Ich und die Unendlichkeit seines Sollens nicht hinwegkommen konnte, zur Objectivität des Seins und der Natur sich hinüberwandte. Die Idee Gottes wurde jetzt wieder als das wahrhaft Absolute ausgesprochen, und an die Stelle des alle reale Objectivität in sich negirenden Ich Gott gesetzt, und zwar Gott als die Einheit und Identität des Idealen und Realen, des Subjects und Objects. Es ist hier nicht der Ort, in das Eigenthümliche der Schelling'schen Philosophie und in die verschiedenen Phasen, in welchen sie sich selbst entwickelt hat, näher einzugehen, es genügt hier, nur darauf aufmerksam zu machen, von welcher Wichtigkeit es für die christliche Theologie sein musste, dass nun die Philosophie selbst wieder wesentlich Theologie wurde, und keine höhere Aufgabe der Speculation kannte, als die Erforschung der Idee Gottes, was sogleich die Folge hatte, dass nun, um die Idee Gottes so viel möglich in ihrem tiefen lebensvollen Inhalt aufzufassen, auch der Inhalt der christlichen Gottesidee unter denselben speculativen Gesichtspunkt gestellt wurde. Aus

dieser lebendigen begeisterten Vertiefung in den absoluten Inhalt der Gottesidee, deren Bewusstsein durch die Schelling'sche Philosophie geweckt worden war, giengen die Daub'schen *Theologumena* hervor, *sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. 1806.* Sie sind der erste umfassendere Versuch, vom Standpunkt jener Philosophie aus ein dogmatisches System zu construiren, das ganz aus der christlichen Idee der Dreieinigkeit entwickelt wird. Seitdem wurde das schon von Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" angeknüpfte Band zwischen Philosophie und Theologie immer enger gezogen; es gehörte zum eigenthümlichen Charakter der Schelling'schen Philosophie, das Christenthum speculativ aufzufassen, und am meisten in seinen positiven Lehren den unendlichen Inhalt der absoluten Idee anzuerkennen, das Christenthum wurde ja selbst als das wesentlichste Moment des Entwicklungsprocesses der Weltgeschichte betrachtet, welcher der Lebensprocess Gottes selbst war. So sehr hatte man sich von dem Standpunkt der Subjectivität, auf welchem das Ich in der Unendlichkeit eines Sollens, das nie zur Wirklichkeit des Seins werden konnte, das Ein' und Alles war, zu dem Standpunkt der objectiven Weltbetrachtung zurückgewandt, auf welchem die Philosophie als Naturphilosophie wieder ganz zum Spinozismus werden zu wollen schien, und dem Ich des Idealismus, wie bei Spinoza die absolute Substanz in der Unendlichkeit ihrer Attribute, so jetzt Gott als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder als das Universum in dem ewigen Process seines Werdens, gegenüberstand.

Aber dieser Umschwung von dem einen Standpunkt auf den andern war zu rasch geschehen, als dass der eine durch den andern völlig hätte überwunden sein können. Obgleich selbst Fichte in der spätern Form seiner Philosophie an die Stelle seines Ich Gott als Princip der Philosophie setzte, so

war doch das Princip des Idealismus in das ganze Bewusstsein der Zeit zu tief eingedrungen, als dass es durch den Schelling'schen Pantheismus verdrängt werden konnte. So geschah es, dass Kantisch-Fichte'sche und Schelling'sche Ideen zwar fortgehend auf die Theologie einwirkten, ohne dass jedoch die schon vorbereitete und auch jetzt nicht aus dem Auge verlorene Durchdringung der Philosophie und der Theologie grössere Fortschritte machte und ein ausgebildeteres, die verschiedenen Elemente in sich vereinigendes System der Theologie sich gestalten konnte. Es gab nur untergeordnete Richtungen und Gegensätze, in welchen die verschiedenen Ansichten über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung mit einander im Streite lagen. Die ersten Decennien des jetzigen Jahrhunderts waren es hauptsächlich, in welchen die ganze deutsche Theologie in Rationalismus und Supranaturalismus sich theilte, welche wie in zwei feindlichen Lagern im Felde gegen einander standen und sich unaufhörlich befehdeten, ohne es zu einer entscheidenden Hauptschlacht bringen zu können. Sie rieben sich stets an einander, ohne das einer den andern aufreiben konnte, Vortheile und Nachtheile glichen sich immer wieder auf beiden Seiten aus, und so sehr sie des langen Haders müde die Waffen ruhen zu lassen und auseinanderzukommen wünschen mochten, sie verwickelten sich immer in denselben endlosen Streit. Anders konnte es nicht sein, so lange bei so gleichen Kräften sie nur sich selbst gegenüberstanden, und noch kein Mächtigerer über sie gekommen war, welcher sie beide bewältigend und zum Bewusstsein ihrer Schwäche und Unmacht bringend, sie ebendadurch auch nöthigte, gegenseitig an einander das anzuerkennen, wodurch jeder in seiner Einseitigkeit und Negativität den andern ergänzen konnte. Diess geschah erst durch Schleiermacher, mit welchem erst, da der ganze bisherige Verlauf der Philosophie zu rasch und der Wechsel der Systeme zu gross

gewesen war, als dass etwas Bleibendes sich gestalten konnte, eine neue, bedeutendere Epoche in der Geschichte der Theologie eintrat.

Die grosse, Epoche machende Bedeutung der Schleiermacher'schen Theologie, wie sie besonders in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre als wohlorganisirtes System aufgestellt ist, hat darin ihren Grund, dass sie mit dem sichersten Takte aus dem ganzen Bewusstsein der Zeit die Elemente gleichsam herausfühlte, die sich dazu eigneten, sich zur Einheit eines Ganzen zusammenzuschliessen und ein neues, lebenskräftiges Product zu Stande zu bringen. Die grosse Befriedigung, welche das allgemeine Bewusstsein der Zeit mehr und mehr in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre fand, lässt sich nur daraus erklären, dass sie aus diesem Bewusstsein selbst schon herausgenommen ist, und nur als der reinste und geläutertste Ausdruck desselben angesehen werden kann. Mit der besonnensten und gemessensten Haltung hat sie die Hauptrichtungen, welche in der Bewegung der Zeit als die bedeutendsten sich hervorthaten, zu einer vermittelnden, alles Extreme abschneidenden, die Gegensätze so viel möglich versöhnenden Einheit zusammengefasst. Diese Stellung zu ihrer Zeit hat sie sowohl in Ansehung der Philosophie als der Theologie. Was die Theologie betrifft, so muss sie von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus gegenüber aufgefasst werden. Der Rationalismus hatte sich allmälig, besonders mit Hülfe der Kant'schen Philosophie, zu einer Denkweise ausgebildet, welche in Religion und Christenthum alles Übernatürliche, als der Vernunft widerstreitend, schlechthin ausgeschlossen wissen wollte. Nur das Vernünftige sollte gelten, was aber der Rationalismus als den vernunftgemässen Inhalt der Religion betrachtete, waren nur die Ergebnisse einer rein verstandesmässigen Reflexion. Der sogenannte historisch-

kritische Rationalismus, wie er in der ihm hauptächlich durch Wegscheider, Röhr, De Wette u. a. gegebenen Form zu einem sehr gangbaren System geworden ist, hatte seine grösste Stärke darin, dass er auf der einen Seite auf die Rechte der Vernunft sich stützte, auf der andern aber auch keine zu grossen Ansprüche an das vernünftige Denken machte, und der Vernunft nicht anmuthete, über die Sphäre der empirischen und populären Vorstellungsweise hinauszugehen. Es gehört wesentlich zum Charakter des Rationalismus, dass alle Speculation ausserhalb seines Gesichtskreises liegt. Er steht nur auf dem Boden der Reflexionstheologie, auf demselben Boden mit ihm steht auch sein Gegner, der Supranaturalismus. Man darf den Supranaturalismus keineswegs für identisch halten mit dem alten kirchlichen System, obgleich dieses allerdings seine letzte Stütze in ihm hatte. Während das alte System in seiner Grundlehre von der Göttlichkeit der heil. Schrift die absolute Wahrheit aller seiner Lehren schlechthin voraussetzte, verfuhr der Supranaturalismus auf dieselbe raisonnirende Weise, wie der Rationalismus. Das alte Dogma hatte im Supranaturalismus seine Wahrheit nicht mehr unmittelbar in sich selbst, sondern man wollte sich erst auf dem Wege der Reflexion die Gewissheit derselben verschaffen. In Ansehung der einzelnen Lehren des Systems trug daher der Supranaturalismus kein Bedenken, im Interesse desselben Princips, das er mit dem Rationalismus theilte, die alten Bestimmungen fallen zu lassen, in manchen Grundlehren der alten Orthodoxie stand er dem Rationalismus weit näher, als dem alten System. Was er im Sinne des alten Systems und im Gegensatz gegen den Rationalismus festhielt, war nur der übernatürliche Ursprung des Christenthums. Da diese beiden Denkweisen mit derselben formellen Freiheit des reflectirenden Verstandes dem kirchlich-biblischen Dogma sich gegenüberstellten, nur mit dem Unterschied, dass

die eine das Übernatürliche schlechthin läugnete, die andere für möglich, wahrscheinlich und wirklich hielt, so war der Hauptgegenstand des Streits das Wunder. In der Ansicht vom Wunder musste daher der Streit der beiden Denkweisen sich ausgleichen. Da nun aber alle Wunder des christlichen Glaubens an dem Einen Hauptwunder der Person Christi hängen und dadurch bedingt sind, so konnte es in letzter Beziehung nur die Christologie sein, in welcher die Schleiermacher'sche Glaubenslehre die Aufgabe, die sie dem Rationalismus und Supranaturalismus gegenüber hatte, die Gegensätze beider in einer höhern Einheit aufzuheben, zu Stande brachte. Die Lösung konnte, wenn sie keine einseitige sein sollte, nur dadurch geschehen, dass die entgegengesetzten Interessen beider auf gleiche Weise gegeneinander ausgeglichen wurden. Auf der einen Seite sollte dem Supranaturalismus das Wesen des Glaubens als ein vom Denken unabhängiger und von ihm wesentlich verschiedener Inhalt, welcher auf keine Weise in eine blosse Verstandesreflexion aufzulösen ist, gerettet werden; auf der andern Seite durfte aber auch dieser Glaubensinhalt, was das Interesse des Rationalismus war, nicht blos als ein äusserlich gegebener und in seiner positiven Äusserlichkeit dem denkenden Subject fremdartiger und gleichgültiger stehen bleiben.

Die Ausgleichung dieser beiden einander entgegengesetzten Interessen gab das christliche Bewusstsein, als eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins oder des Abhängigkeitsgefühls, in welcher der sich in sich selbst vertiefende Geist den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens als sein ursprüngliches Eigenthum für sich in Anspruch nahm, als eine Bestimmtheit seines eigenen Selbstbewusstseins, die nicht erst von aussen in ihn hineingekommen war, sondern in seinem eigenen tiefsten und innersten Grunde wurzelte. In dem christlichen Bewusstsein, diesem eigenthümlichen Prin-

cip der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, in welchem das Christliche zu einer unmittelbaren Aussage des Selbstbewusstseins wird, lösen sich demnach Supranaturalismus und Rationalismus in einander auf, das Christliche ist nicht blos etwas äusserlich Gegebenes, aber auch nicht blos etwas Rationelles im gewöhnlichen Sinn, es hat seinen tieferen Grund im Wesen des menschlichen Geistes, in der innersten Tiefe des Selbstbewusstseins. Hiemit ist allem, was nur immer im rationalistischen Interesse liegen kann, besser als vom Rationalismus selbst, entsprochen. Ist dadurch aber auch ebenso dem supranaturalistischen Interesse Genüge geschehen? Wenn das Christliche seinen tiefsten Lebensquell im Selbstbewusstsein des Geistes haben soll, so mag sich hiemit der Rationalismus beruhigen, aber im Sinne des Supranaturalismus ist es nicht, darum bleibt nun auch Schleiermacher nicht blos dabei stehen, sondern wie er das Christliche in seiner Quelle im Selbsbewusstsein als etwas Ursprüngliches und Unmittelbares nachweisen will, so will er dieses Ursprüngliche und Unmittelbare auch wieder als ein Empfangenes und Mitgetheiltes betrachtet wissen. Das christliche Bewusstsein ist ja selbst nur der Reflex der christlichen Gemeinschaft, und was es aus der christlichen Gemeinschaft in sich aufgenommen hat, hat seinen Grund und Ursprung in Christus; das eigentliche Princip des christlichen Bewusstseins ist demnach Christus, wodurch wir demnach von der rationalistischen Seite wieder auf die supranaturalistische kommen. Wäre aber Christus nur im Sinne des Supranaturalismus das Princip des christlichen Bewusstseins, so wäre die Lösung des vorliegenden Problems wieder eine einseitige, und es muss demnach weiter gefragt werden, wie sich in Christus selbst die beiden Momente, um welche es sich in dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus immer handelt, das Natürliche und Übernatürliche zu einander verhalten. Die Antwort, welche Schleiermacher

darauf gibt, liegt in dem Begriffe des Übernatürlichen, wie er von ihm bestimmt wird. Christus ist eine übernatürliche Erscheinung, aber keine schlechthin übernatürliche, sondern nur in dem Sinne, in welchem überhaupt alles Übernatürliche, nur sofern es zugleich als natürlich begriffen werden kann, für übernatürlich gehalten werden kann. Christus ist urbildlich, aber als solcher zugleich geschichtlich. Hiedurch ist das absolute Wunder, das Wunder im eigentlichen Sinne aufgehoben, und es würde somit die Entscheidung des fraglichen Problems doch zuletzt nur auf die Seite des Rationalismus fallen. Sie ist aber gleichwohl nicht im Sinne des Rationalismus gegeben, denn der Rationalismus kann mit seiner theistischen Weltansicht nie über das eigentliche Wunder hinwegkommen.

Es ist die spinozistische Weltbetrachtung, durch welche Schleiermacher, indem auch ihm Gott und Welt nur so verschieden sind, wie sich bei Spinoza die *natura naturalis* und die *natura naturata* zu einander verhalten, dem Rationalismus und dem Supranaturalismus den gemeinsamen Boden für die Möglichkeit des Wunders entzogen hat. Hierin liegt die speculative Bedeutung, die auch der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zukommt, so sehr Schleiermacher gegen die Voraussetzung protestirte, dass seiner Glaubenslehre eine bestimmte philosophische Ansicht zu Grunde liege. Das Verhältniss von Philosophie und Theologie erscheint uns hier schon auf dem Punkte, auf welchem beide sich gegenseitig so zur Einheit durchdrungen haben, dass sie nicht mehr von einander getrennt werden können. Die Immanenz Gottes und der Welt, wie sie der Schleiermacher'schen Glaubenslehre überall zu Grunde liegt, ist eine der neuesten Entwicklungsstufe der Philosophie angehörende Ansicht, durch welche das theologische System Schleiermacher's diese seine bestimmte Gestalt erhalten; man nehme sie hinweg, so fällt es sogleich in sich

zusammen. So sehr aber Schleiermacher sich hierin auf die dem Fichte'schen Idealismus entgegengesetzte Seite gestellt zu haben scheint, so hat er doch auch gegen diese Gegensätze in der Philosophie dieselbe vermittelnde Stellung eingenommen, wie gegen die in der Theologie. Er ist in seiner Ansicht von der Immanenz Gottes und der Welt spinozistisch in dem Sinne, in welchem sich überhaupt die moderne Weltbetrachtung dem Spinozismus kaum entziehen kann, im Übrigen aber ist er von dem spinozistischen Begriff der absoluten Substanz ebenso entfernt, als von dem Schelling'schen der absoluten Identität. Der Begriff Gottes ist ihm die leerste Abstraction, nur der Punkt, in welchem die verschiedenen Beziehungen des Abhängigkeitsgefühls ihre letzte Voraussetzung haben. Um so mehr konnte er daher auch wieder auf die entgegengesetzte Seite treten und seinen Standpunkt im subjectiven Bewusstsein nehmen, von welchem aus er sein ganzes System so construirt, dass er hier sein eigentliches Princip zu haben scheint. Sein System ist eine Exposition des Bewusstseins, die in ihren Hauptmomenten die nächste Verwandtschaft mit der Kant'schen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" hat. Nur ist, was bei Kant das sittliche Bewusstsein mit seinen beiden Principien, dem guten und bösen Princip ist, bei Schleiermacher das religiöse Bewusstsein mit seinen beiden Momenten, dem sinnlichen Bewusstsein und dem Gottesbewusstsein, der Standpunkt beider aber ist gleich subjectiv, innerhalb des Bewusstseins. Eben diese Subjectivität des Standpunkts, welche der eigentliche Charakter der Schleiermacher'schen Theologie ist, ist es nun aber, welche auch sie bei aller grossartigen Bedeutung, die sie hat, zu einem blossen Moment in dem neuesten Entwicklungsgange der protestantischen Theologie macht.

Der Fortschritt, welchen die Theologie durch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre machte, ist eine der grössten

Epochen, welche die Geschichte der Theologie aufzuweisen hat. Ja nicht blos für die Theologie war sie eine Epoche machende Erscheinung, sie hat auch auf das grössere Publicum einen höchst bedeutenden Einfluss gehabt. Wie Schleiermacher durch seine berühmten Reden über die Religion seine der Religion entfremdete Zeit wieder religiöser machte, so hat er sie durch seine Glaubenslehre und durch die von ihr in so weiten Kreisen ausgegangene Anregung wieder christlicher gemacht. Um so mehr dringt sich die Frage auf, worin hauptsächlich das Eigenthümliche seiner Glaubenslehre bestehe? Es kann, wie gezeigt worden ist, nur darin gefunden werden, dass er seinen Standpunkt im Bewusstsein genommen hat; in dem christlichen Bewusstsein, als dem Princip der Schleiermacher'schen Glaubenslehre ist die Einheit des Christenthums mit dem Selbstbewusstsein des Menschen auf eine Weise ausgesprochen worden, wie sie weder vom Rationalismus noch vom Supranaturalismus anerkannt werden konnte. Sowohl dem einen als dem andern gegenüber hatte die Schleiermacher'sche Glaubenslehre darin etwas besonders Ansprechendes und Wohlthuendes, dass sie das Christenthum zur innersten Sache des Menschen machte, dem christlichen Glauben eine Innerlichkeit gab, in welcher er ein wesentliches Element des menschlichen Bewusstseins selbst wurde. Hieraus ist es hauptsächlich zu erklären, dass die Schleiermacher'sche Auffassungsweise des Christenthums eine so allgemeine Zustimmung erhielt. So unmittelbar eins mit dem Selbstbewusstsein konnte aber das Christenthum nur sein, wenn es auch nicht mehr den Charakter der Übernatürlichkeit hatte, welchen man ihm sonst zu geben pflegte. Es ist schon gezeigt, wie die ganze Construction der Schleiermacher'schen Glaubenslehre darauf angelegt ist, dieses äusserlich Übernatürliche vom Christenthum abzustreifen, und es ist leicht zu sehen, wie nur in diesem Sinne das christliche Bewusstsein die ihm von

Schleiermacher gegebene Bedeutung eines Princips haben kann. Daher ist es nun auch unstreitig ganz gegen den Geist der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, wenn Theologen, welche auf dem Schleiermacher'schen Standpunkt zu stehen behaupten, wie Twesten, Nitzsch, Lücke, Ullmann u. a. nur im Interesse des christlichen Bewusstseins das specifisch Christliche so sehr als möglich hervorzuheben, dabei auch das Übernatürliche wieder im alten supranaturalistischen Sinn für die christliche Glaubenslehre festhalten wollen. Diess kann nur als eine Verkennung des wahren Standpunkts der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und als ein Rückschritt angesehen werden, durch welchen ihr gerade das abgesprochen wird, was in ihr das eigentlich Epoche machende ist, wie denn auch jene Theologen auf das kirchliche System in einem Sinne zurückgegangen sind, mit welchem Schleiermacher unmöglich einverstanden sein konnte. Es gehört diess ganz zum Charakter der jetzt unter den Theologen vorherrschenden Richtung, dass man lieber zurückgehen will, um nur nicht auf dem von Schleiermacher vorgezeichneten Wege, auf welchem auf der Grundlage der Schleiermacher'schen Weltanschauung das Interesse der Philosophie mit dem der Theologie sich immer mehr ausgleichen muss, weiter fortzuschreiten, und der Name Schleiermacher's wird, ohne dass man bedenkt, wie vieles man fallen lassen muss, wenn man sich nicht auf dem von Schleiermacher festgestellten Standpunkt zu behaupten weiss, so gern nur dazu gebraucht, sich einer Richtung entgegenzusetzen, die nur die nothwendige Consequenz des Schleiermacher'schen Standpunkts ist. Und doch, mag man es sich gestehen oder nicht, es ist gleichwohl eine unläugbare Thatsache, der Entwicklungsgang der Theologie ist mit dem der Philosophie so eng und unzertrennlich verflochten, dass man entweder jeden Fortschritt der Theologie für schlechthin unmöglich erklären muss, oder die Theologie nur auf dem-

selben Wege fortschreiten lassen kann, auf welchem die Philosophie dem immanenten Princip ihrer Bewegung folgt. Diess führt uns von Schleiermacher zu Hegel.

Wie die Philosophie, nachdem sie seit Kant eine Reihe von Formen durchlaufen hat, die als wesentliche Momente ihres Entwicklungsgangs anzusehen sind, in Hegel zu einem gewissen Abschluss mit sich selbst gekommen ist, so hat auch die Theologie ihre neueste Gestalt durch die Hegel'sche Philosophie erhalten, und zwar eine solche, welche gleichfalls nur als das natürliche Resultat des ganzen vorangegangenen Entwicklungsprocesses betrachtet werden kann. Hatte sich die Theologie darin gefallen, von Schleiermacher die Gestalt des modernen Zeitbewusstseins anzunehmen und in ihrem neuen Gewand den Beifall des grossen Publicums zu gewinnen, so war es nur die wohlverdiente Strafe für ihr Buhlen mit dem modernen Zeitgeist und der Philosophie, dass sie sich entschliessen musste, auch den weitern Gang mit Hegel zu machen, und wie zur Busse für ein begangenes Vergehen ihr Kreuz auf sich zu nehmen, und zur Schädelstätte des absoluten Geistes hinanzusteigen. Die Hegel'sche Philosophie ist die Philosophie des absoluten Geistes, d. h. nicht Gott in seiner unmittelbaren Identität mit der Natur, wie bei Schelling, nicht das Bewusstsein des nie aus sich herausgehenden, sich immer wieder in sich selbst zurückziehenden Ich, auf dessen Standpunkt Scheiermacher steht, sondern Gott als Geist, als der absolute im Denken als dem Elemente des Geistes sich mit sich selbst vermittelnde Geist, ist das Princip der Philosophie. Dieser neue Standpunkt muss zunächst in seinem Unterschied vom Schleiermacher'schen als der durch die Natur der Sache selbst gegebene Gegensatz zu demselben genommen werden. Es ist der Fortgang von dem Standpunkte der Subjectivität des Bewusstseins, auf welchem Schleiermacher stehen geblieben ist, zu dem Standpunkt der Objectivität. Das Allgemeine, das

das Ich in seinem Fürsichsein zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, worin es sich selbst als Allgemeines weiss, und worin als dem Objectiven die particuläre Subjectivität des Ich aufgehoben ist, ist jetzt das Princip. Dieses Allgemeine ist Gott, aber Gott als Geist. Ist Gott als Geist ausgesprochen, so liegt darin von selbst, dass er nicht blos jene abstracte inhaltsleere Einheit ist, welche jede positivere Bestimmung des göttlichen Wesens ausschliesst, und die absolute Ursächlichkeit, die der letzte Haltpunkt des absoluten Abhängigkeitsgefühls sein soll, zuletzt nur in das absolute Ich wieder umschlagen lässt. Gott als Geist hat einen bestimmten concreten Inhalt, Gott als Geist ist das Denken selbst, das Denken aber ist seiner Natur nach ein sich Unterscheiden, in welchem ebenso ein Unterschied als eine Einheit ist. Es ist also nur die logische Form des Denkens, wenn Gott sich von dem Andern, das nicht er selbst ist, der Welt, wie das Unendliche vom Endlichen unterscheidet, dieser Unterschied aber zwischen Gott und Welt, oder dem Unendlichen und Endlichen dadurch auch wieder ein an sich aufgehobener ist, dass Gott als Gott im absoluten Sinn, als der wahrhaft Unendliche nicht das Unendliche für sich, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, so dass das Endliche auch zum Begriffe Gottes gehört, weil ohne den Unterschied des Endlichen und Unendlichen auch kein sich Unterscheiden, somit auch kein Denken Gott wäre. Ist Gott nicht wesentlich Geist und als Geist denkender Geist, das Denken an sich, so ist schlechthin nicht zu sagen, was Gott seinem Wesen nach ist. Ist aber Gott der absolute Geist, so ist mit dem Begriffe Gottes als des Geistes auch der Denkprocess mit seinen wesentlichen Momenten gesetzt. Hierin ist der Gegensatz des Hegel'schen Standpunkts zu dem Schleiermacher'schen in seiner ganzen Bestimmtheit ausgesprochen.

Wir dürfen aber in dem Verhältniss dieser beiden Stand-

punkte zu einander nicht blos einen Gegensatz sehen. Dieser Gegensatz kann ja selbst nur als ein weiteres Moment des fortgehenden Processes genommen werden, welchen die Philosophie und die Theologie in dem Bestreben, sich gegenseitig zur Einheit zu durchdringen, an einander durchzumachen haben. Er kann daher selbst nur darauf hinzielen, dieselbe Aufgabe, die sich die Schleiermacher'sche Theologie in Beziehung auf das Christenthum und das christliche Dogma gesetzt hat, ihrer vollendeteren Lösung entgegenzuführen. Es ist schon gezeigt worden, in welchem Sinne Schleiermacher das christliche Bewusstsein zum Princip seiner Theologie macht: es soll dadurch der Inhalt des christlichen Glaubens aus seiner Äusserlichkeit in das Bewusstsein herübergenommen als ein dem Bewusstsein immanenter betrachtet werden. Aber was ist denn dieses christliche Bewusstsein, wenn wir es näher analysiren? Wie Schleiermacher das Gefühl zum Sitz der Religion macht, so kann auch das christliche Bewusstsein nur eine Bestimmtheit des Gefühls sein. Dagegen trat Hegel mit der Behauptung auf, dass der Inhalt des christlichen Glaubens nur dann ein dem Bewusstsein immanenter sein könne, wenn wir ihn nicht blos in der Form des Gefühls, sondern in der Form des Denkens haben, wenn er ein gedachter, durch das Denken vermittelter ist. Da nun das Denken als allgemeines der Geist oder Gott ist, so kann der Inhalt des christlichen Glaubens als ein dem Bewusstsein immanenter nur aus der Idee Gottes begriffen werden. Es ist demnach der nothwendige Fortgang vom Gefühl zum Denken, welchen wir hier vor uns haben. Es stellt sich uns aber auch noch von einer andern Seite ein gleich nothwendiger Fortgang dar. Wenn Schleiermacher das christliche Bewusstsein zu seinem Princip macht, so kann er doch selbst sein Princip nicht blos in der Subjectivität des Bewusstseins abschliessen, der Inhalt des christlichen Bewusstseins soll ja selbst wieder ein mitgetheilter und

empfangener sein. Das Subjective des christlichen Bewusstseins hat selbst wieder ein Objectives zur Voraussetzung, die religiöse Gemeinschaft, das Gesammtleben, das den Einzelnen trägt und hält, und das Princip dieses Gesammtlebens ist der heilige Geist, als der Gemeingeist der christlichen Gemeinschaft, welcher wieder das Sein Gottes in Christus zu seiner Voraussetzung hat. Es ist also hier ein ausserhalb des Bewusstseins in der Objectivität der Geschichte verlaufender Process; aber wo hat dieser Process seinen Ausgangspunkt, wie kommt er in die geschichtlich sich entwickelnde Menschheit herein, und woraus ist es zu erklären, dass das subjective Bewusstsein als ein christliches mit dem Inhalt des christlichen Glaubens, wenn er an das einzelne Subject aus der christlich-religiösen Gemeinschaft ausser ihm herankömmt, sich so unmittelbar eins wissen kann. Auf diese Fragen kann die Schleiermacher'sche Glaubenslehre keine Antwort geben, sie kann den geschichtlichen Process, in welchem das christliche Princip ausserhalb des Bewusstseins seinen Verlauf nimmt, nur als einen schlechthin gegebenen nehmen, über diese geschichtliche Objectivität, die ihr nur die nothwendige Voraussetzung für ihr christliches Bewusstsein ist, kann sie nicht hinausgehen, weil sie die Möglichkeit einer objectiven Gotteserkenntniss völlig läugnet. Der nothwendige Fortgang von Schleiermacher zu Hegel ist nun, dass der von Schleiermacher blos vorausgesetzte und in seinem Anfang und Endpunkt noch ganz unbestimmt gelassene geschichtliche Process in seinem Princip aufgefasst und ebendamit in das Wesen Gottes selbst versetzt wird. Der geschichtliche Process, in welchem das Christenthum zur geschichtlichen Erscheinung wird, ist nur ein Moment des allgemeinen Processes, welcher der Lebensprocess Gottes selbst ist, in welchem die Idee Gottes in dem Unterschied ihrer Momente sich selbst explicirt. Hieraus ist nun auch zu sehen, wie dieselbe Aufgabe, welche Schleier-

macher durch das Princip des christlichen Bewusstseins lösen wollte, nun erst zu ihrer vollendeten Lösung gekommen ist. Der Inhalt des christlichen Glaubens ist nicht mehr blos unbestimmt in das Bewusstsein oder Gefühl gesetzt, er ist der immanente Inhalt des Denkens selbst geworden. Denn der Inhalt des christlichen Glaubens ist die Dreieinigkeit Gottes, die Dreieinigkeit Gottes aber ist die Totalität der Momente, in welchen der göttliche Lebensprocess selbst besteht, als der dreieinige ist Gott der in dem Process des Denkens sich mit sich selbst vermittelnde absolute Geist, das geschichtliche Christenthum ist nur ein Moment desselben Verlaufs, in welchem der dem Wesen Gottes immanente Process sich geschichtlich explicirt.

Es ist hier nicht der Ort, in den Process, in welchem Hegel die Idee Gottes sich expliciren lässt, weiter einzugehen, wir wollen nur die Hauptfrage kurz untersuchen, was dieser Ansicht zufolge das Christenthum ist. Es ist die Menschwerdung Gottes, die Erscheinung Gottes im Fleische, sagt auch die Hegel'sche Philosophie, aber wie versteht sie diess? In dem zweiten Moment des Hegel'schen Trinitätsverhältnisses tritt der Sohn in die Welt ein. Die Welt in ihrem Unterschied von Gott ist die Natur und der endliche Geist. Der endliche Geist, oder der Mensch, obgleich als Geist an sich gut und göttlich, ist in seinem unmittelbaren natürlichen Sein mit Gott entzweit. Dieser Gegensatz muss aufgehoben werden. Er kann aber nur dadurch aufgehoben werden, dass dem Menschen die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart wird, für die Anschauung, die Empfindung, das unmittelbare Bewusstsein. Gott muss also Mensch werden, als einzelne Person erscheinen, damit der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst habe, und dadurch jener Einheit gewiss werde. Es liegt hier jedoch sogleich klar vor Augen, dass hier

an keine objective Menschwerdung Gottes gedacht werden kann, wie wenn Gott an sich in einem bestimmten einzelnen Individuum Mensch geworden wäre, sondern es ist nur subjectiv davon zu verstehen, dass sich an ein bestimmtes einzelnes Individuum das Bewusstsein, der Glaube, die subjective Überzeugung angeknüpft habe, Gott sei in ihm Mensch geworden, in menschlicher Gestalt erschienen, so dass der als diese gottmenschliche Einheit angeschaute einzelne Mensch der Anknüpfungspunkt ist für das der Menschheit aufgehende Bewusstsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen.

Hier ist nun der Punkt, von welchem der grosse Riss ausgeht, welchen die Hegel'sche Philosophie in das System der alten Dogmatik gebracht hat. Noch Schleiermacher hat das orthodoxe Dogma von der Person Christi wenigstens scheinbar aufrecht zu erhalten gesucht, er wollte es nur, so künstlich es auch geschah, modernisiren, und in die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen umsetzen. Es ist doch bei Schleiermacher von einem objectiven Sein Gottes in Christus die Rede, und man kann noch darüber streiten, wie diess gemeint ist, ob die Schleiermacher'sche Christologie nicht wenigstens ebenso haltbar ist, als die alte orthodoxe. Bei Hegel aber verschwindet jeder Zweifel, nach der ganzen Consequenz des Systems kann es nicht anders sein, als dass dieser Christus als Gottmensch eine blosse Vorstellung ist, welcher es an aller objectiven Realität dessen, was er dem Namen nach sein soll, fehlt. Man stellt es sich nur vor, dass er der Gottmensch ist, es ist nur der Glaube im subjectiven Sinn, welcher diese Vorstellung von ihm hat, an sich ist er es nicht, und wenn auch dieser Glaube nichts zufällig Entstandenes ist, sondern seine höhere objective Bedeutung darin hat, dass er selbst ein Moment des Entwicklungsprocesses des Geistes ist, so ist er doch in Beziehung auf das Object, an das er als das ihm Gegebene sich hält, ein blos subjectiver Glaube. Seine

objective an sich seiende Wahrheit hat das Christenthum nur in der Idee, die durch dasselbe zum Bewusstsein der Menschheit geworden ist, nur der Process dieser Idee, wie er zum Wesen Gottes gehört, ist die an sich göttliche Geschichte, seiner geschichtlichen Erscheinung nach ist das Christenthum nur ein äusserer Verlauf von Ereignissen, durch welche der Inhalt der Idee zum Bewusstsein gekommen ist, wie die Geschichte überhaupt dazu da ist, dass das, was an sich ist, auch für das subjective Bewusstsein des Geistes existirt. Die objective Realität, welche das Göttliche des geschichtlichen Christenthums nach der gewöhnlichen Ansicht hat, ist demnach in der Hegel'schen Philosophie zu einer blos subjectiven geworden, oder zu einer blossen Form des Bewusstseins, die als solche nur die Bedeutung eines vermittelnden Moments hat. Diese Ansicht vom Christenthum ist demnach das Resultat, zu welchem die Philosophie in ihrem Entwicklungsgange führte, und auf der Grundlage dieser Ansicht löst sich der alte Gegensatz zwischen der Philosophie und der Theologie; alles Positive des Christenthums und des kirchlichen Dogma ist für die Philosophie nichts mehr für sie Verschlossenes, ihr Fremdes, durch die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt ist es für sie völlig durchsichtig geworden, die Philosophie eignet sich den Inhalt der christlichen Theologie als ihren eigenen immanenten Inhalt an, welchen sie selbst durch das Denken producirt; was sie von der Theologie und der Religion, auf welcher die Theologie beruht, unterscheidet, ist nur diess, dass die Theologie eben diesen Inhalt in der Form der Geschichte hat; aber auch die Geschichte selbst als die Form dieses Inhalts ist für die Philosophie nichts Gleichgültiges und Unwesentliches, sie kann sie nur als die nothwendige durch das Wesen des Geistes selbst bedingte Form betrachten, durch welche dieser Inhalt für das Bewusstsein vermittelt werden soll.

Aber auch dabei konnte die Theologie in ihrer neuesten Entwicklungsperiode noch nicht stehen bleiben. Die weitere aus der Natur der Sache selbst sich ergebende Aufgabe war, dasselbe Resultat, auf welches die Philosophie auf ihrem Wege gekommen war, auch auf dem geschichtlichen Wege, durch die historische Kritik festzustellen. Verhält es sich mit dem Christenthum so, wie die speculative Betrachtung zeigt, so muss auch die Geschichte dasselbe Zeugniss geben, es muss sich auch geschichtlich nachweisen lassen, was, wie die Philosophie behauptet, an sich das wahre Wesen des Christenthums ist. Diess ist das Moment, in welchem die Strauss'sche Schrift über das Leben Jesu in die neueste Geschichte der Theologie eingreift. Man hat viel darüber gestritten, ob sie als ein Erzeugniss der Hegel'schen Philosophie anzusehen sei und nur auf dem Standpunkt derselben möglich war. Sie kann darin wenigstens ihren Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie nicht verläugnen, dass eine kritische Untersuchung dieser Art nur von einem freien, wie Strauss selbst sagt, voraussetzungslosen Standpunkt aus unternommen werden konnte, von einem solchen, wie er überhaupt nur durch Philosophie zu gewinnen ist. Das kritische Geschäft selbst aber, das in der Strauss'schen Schrift vollzogen wird, hat, wie sich von selbst versteht, mit der Hegel'schen Philosophie nichts zu thun. Nur in dem Resultat trifft es mit derselben zusammen, darin nämlich, dass die objective Göttlichkeit, welche die alte Dogmatik in der Person Jesu voraussetzte, auch aus historischen Gründen, eine ganz unhaltbare Vorstellung ist, weil so Vieles, was man nach der gewöhnlichen Ansicht als unmittelbare historische Wahrheit nehmen zu müssen glaubt, auf mythischen Ursprung zurückzuführen ist. An den geschichtlich kaum mehr auszumittelnden substanziellen Kern des Lebens Jesu hat sich ein Kreis von Sagen und Dichtungen angeschlossen, welche im Interesse des frommen Glaubens,

dessen Object die Person Jesu geworden ist, sich gebildet haben. Das geschichtliche Christenthum ist demnach auch von dieser Seite betrachtet, eine Gestalt des Zeitbewusstseins, das den religiösen Inhalt, von welchem es durch die Macht der Idee innerlich bewegt wurde, nur in dieser Form aus sich herausstellen konnte, und die historische Kritik, welche diess nachweist, wirkt daher auch in ihrem Theile dazu mit, indem sie das religiöse Bewusstsein von Voraussetzungen befreit, welche für dasselbe nur eine äusserlich leitende Macht sind, das Selbstbewusstsein des Subjects auf die Stufe zu erheben, auf welcher es sich als das wahrhaft freie nur durch die immanente Wahrheit des Gedankens bestimmt wissen kann. Dass die Strauss'sche Kritik in so mancher Beziehung willkürlich verfährt, ihre Resultate öfters nur sehr ungenügend begründet, überhaupt im Ganzen zu negativ ist, kann gewiss nicht geläugnet werden, ein Hauptfehler ist besonders auch diess, dass sie die evangelische Geschichte einer Kritik unterwirft, ohne zuvor den Ursprung der kanonischen Evangelien und ihr Verhältniss zu einander genauer kritisch untersucht zu haben, wovon sehr viel abhängt, da je nachdem das Verhältniss der Evangelien zu einander, besonders das der johanneischen Evangelien zu den synoptischen Evangelien, so oder anders bestimmt wird, diess auch auf die Auffassung ihres geschichtlichen Inhalts einen nicht geringen Einfluss haben muss; aber bei allem diesem muss nicht nur auch eine so freie historische Kritik für wohlberechtigt gehalten, sondern auch in Ansehung der Resultate zugegeben werden, dass ihre Widerlegung immer noch nicht mit einem so entscheidenden Erfolg gelungen ist, als man nach der grossen Bewegung, welche durch die Strauss'sche Schrift entstanden ist, erwarten sollte. Nach den schon jetzt von verschiedenen Seiten gemachten Zugeständnissen kann sich nur die Ansicht mehr und mehr feststellen, dass die evangelische Geschichte mehr

oder minder mythische Elemente in sich hat, dass sie nicht so unmittelbar, wie man gewöhnlich meint, als objective historische Wahrheit genommen werden kann, dass man in jedem Falle nur auf dem Wege der historischen Kritik zu dem wahren geschichtlichen Kern des Urchristenthums hindurchgelangen kann.

Speculation und Kritik greifen auf diese Weise gegenseitig in einander ein, um die protestantische Theologie dem Ziele zuzuführen, das als die natürliche Consequenz des Entwicklungsgangs, welchen sie in der neuesten Periode genommen hat, vor ihr zu liegen scheint. Es zeigt sich uns zwar in den hervorgehobenen Momenten nur die Spitze der grossen Bewegung, in welcher die neueste Theologie begriffen ist, und erst die Zukunft kann darüber entscheiden, wie weit sie sich des allgemeinen Zeitbewusstseins bemächtigen und eine durchgreifendere und bleibendere Form desselben werden kann. Welche Wendung aber auch der die Gegenwart noch so stark bewegende Kampf nehmen mag, ein Kampf, in welchem das Interesse des kirchlichen Glaubens und der Kirche selbst, die auch als protestantische nicht blos die Forderungen des populären Bewusstseins, sondern auch das Recht der geschichtlichen Überlieferung für sich geltend macht, dem der Wissenschaft in ihrer sowohl speculativen als kritischen Richtung noch so unversöhnt gegenüberzustehen scheint, so viel ist in jedem Fall gewiss, dass eine geistige Macht in das Bewusstsein der Zeit eingegriffen hat, welche durch alle Reactionsversuche nicht unterdrückt werden kann, weil sie die Macht des Geistes selbst ist, welcher den Drang in sich hat, nach der Realisirung seiner höchsten Aufgabe, der Autonomie des Selbstbewusstseins auf dem Wege zu streben, welcher ihm nicht nur durch den Entwicklungsgang der neueren Philosophie und Theologie, sondern auch durch das Princip des Protestantismus selbst, als das Princip des freien Denkens und Forschens

und der Befreiung des Bewusstseins von jeder Auctorität, die er nicht als seine eigene Selbstbestimmung erkennen kann, vorgezeichnet ist.

Wir stehen hier, indem wir noch die allgemeinen Momente erwogen haben, durch welche das dogmatische Bewusstsein seine neueste Gestaltung erhalten, am Ende des langen Wegs, welchen die Geschichte des christlichen Dogma zu durchlaufen hat. Mit Recht fragen wir, wie sich das letzte Resultat der Entwicklung zu der allgemeinen Aufgabe verhält, welche wir der ganzen Entwicklung voranstellen mussten. Die höchste Aufgabe der Entwicklung des Dogma konnten wir nur darin finden, dass die absolute Wahrheit, die der Inhalt des christlichen Dogma ist, dem Geist in seiner Stellung auch zur absoluten Selbstgewissheit werde. Diese Selbstgewissheit, diese Durchdringung des Dogma mit der ganzen Macht des Selbstbewusstseins soll das Resultat sein, das die Philosophie und Theologie auf ihrem neuesten Standpunkt erreicht haben will. Wir hätten also hier das der höchsten Aufgabe entsprechende Resultat, und zu läugnen ist nicht, dass, wenn die höchste Aufgabe nur in diesem Resultat gelöst werden kann, ihre Lösung jetzt vollständiger und umfassender als irgendwo früher gelungen ist. Aber auch diese Lösung ist, und zwar um so mehr, je mehr wir sie nach ihren einzelnen Momenten betrachten, ein blosser Versuch, sie ist nur ein neugewonnener Standpunkt, auf welchem die auch jetzt nie ruhende Arbeit des Geistes nur einen neuen Ausgangspunkt nimmt.

Geschichte der Apologetik.

1. Die Lehre von der Offenbarung.

In der ersten Haupterscheinung, die in der Geschichte der Apologetik eine Stelle verdient, greift die vorige Periode

in die jetzige ein. Der englische Deismus, von welchem schon früher die Rede war, nahm jetzt seinen weitern Verlauf, und je mehr er sich seinem Princip gemäss entwickelte, desto mehr wurde alles Positive des Christenthums, der ganze übernatürliche Charakter desselben in Frage gestellt. Die bedeutendsten, in der jetzigen Periode auftretenden Deisten wären Shaftesbury, Collins, Woolston, Tindal, Chubb, an welche sich noch der schon genannte Bolingbroke anschloss. Shaftesbury bestimmte die Autonomie der Vernunft, welche als das Princip des Deismus besonders durch Locke begründet worden war, als die Autonomie des Sittlichen. Nach dem Sittlichen ist allein die Wahrheit der Religion zu beurtheilen. Nur durch ihren sittlichen Gehalt, die Idee einer Tugend, welche unmittelbar die Glückseligkeit als ihre Belohnung in sich enthält, nicht durch Wunder, die den Unglaubigen nicht überzeugen, und dem Glaubigen entbehrlich sind, kann sich daher die Offenbarung rechtfertigen. Die Frage über die Wunder war bisher von den Deisten noch nicht besonders hervorgehoben worden, selbst Toland hatte noch als supranaturaler Rationalist den übernatürlichen Ursprung des Christenthums vorausgesetzt, wie ja auch den Socinianismus sein Widerspruch gegen das Übervernünftige der Lehre des Christenthums nicht abgehalten hatte, an das Übernatürliche seiner Thatsachen zu glauben. Nach der von Whiston gegebenen Anregung waren es Collins und Woolston, welche das Christenthum auch von dieser Seite angriffen. Nur war es zunächst nicht der Begriff des Wunders selbst und die Frage über die Möglichkeit des Wunders, was man in Untersuchung zog, sondern die Beschaffenheit der neutestamentlichen Wundererzählungen, deren Glaubwürdigkeit mit den stärksten Waffen angegriffen wurde, indem sie ihrem buchstäblichen Sinne nach genommen nur eine Reihe der unwahrscheinlichsten und ungereimtesten Dinge enthal-

ten sollten. Erst im weitern Verlauf dieser Controverse fasste man den Begriff des Wunders schärfer in's Auge, wobei man nur auf den schon von Spinoza aufgestellten Begriff zurückkommen konnte. Durch die Erörterungen über die Weissagungen und die Wunder hatte der Deismus die Hauptstützen der übernatürlichen Auctorität der Offenbarung erschüttert; wie wenn aber alle bisherigen Verhandlungen nur die Einleitung und Vorbereitung zum vollendeten Abschluss des Systems hätten sein sollen, wurde nun erst die Gesammtansicht von dem Wesen der Religion, oder die Identität des Christenthums mit der natürlichen Religion in dem Tindalschen Satz ausgesprochen: das Christenthum so alt als die Schöpfung. Unter diesem Titel und dem weitern: Das Evangelium eine Republication der natürlichen Religion, gab Tindal seine Hauptschrift im Jahr 1730 heraus. Der Deismus fasste so eigentlich nur am Ende als Resultat zusammen, was er gleich anfangs als sein Problem vorangestellt hatte. Auch Herbert wollte ja mit seinen fünf Fundamentalartikeln nichts anderes behaupten, als dass es eine von allem Wechsel der Zeit unabhängige schon von Anfang an vorhandene Substanz der Religion gebe. Wollte der Deismus, wie es seine kritische Aufgabe war, das Wesen der Religion von dem Unwesentlichen und Zufälligen, das Ursprüngliche von allem demjenigen, was im Laufe der Zeit durch Aberglauben und Priesterbetrug hinzugekommen war, scheiden, so musste er auf den Anfang aller Religion zurückgehen. Die wahre Religion kann nur diejenige sein, welche als die natürliche allem Positiven vorangieng und die stets sich gleichbleibende Grundlage desselben geblieben ist. Um aber das Wesen der Religion selbst zu bestimmen, musste man das sittliche und das religiöse Element unterscheiden. Der Deismus konnte das Wesen der Religion nur in das Sittliche und Praktische setzen, in die Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die Menschen,

wie Tindal es bestimmte. Religion und Sittlichkeit konnten sich daher in ihrem Unterschied von einander nur wie Mittel und Zweck verhalten, d. h. die Sittlichkeit war das der Vernunft der Dinge gemässe Handeln, die Religion die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gott, sofern dieselbe Vernunft der Dinge als der Wille Gottes betrachtet wurde. Ist nun die natürliche Religion in diesem Sinn die allein wahre, vollkommene und ewige Religion, so kann das Christenthum, wie alles Positive, nur sofern es mit der natürlichen Religion identisch ist, wahr sein. Das Christenthum ist daher wesentlich nichts anderes, als die Wiederherstellung oder Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion, und die nothwendige Folge dieser Identität mit der natürlichen Religion oder der Vernunftreligion ist, dass das Christenthum wesentlich vernünftig ist, und die Vernunft des freie Recht hat, was wahr oder falsch ist zu prüfen und über die christliche Glaubenssätze zu entscheiden. Zu diesem vollendeten System des Deismus fügte Chubb, welcher allein noch eine bedeutendere Stelle in der Reihe der Deisten einnimmt, im Grunde nur noch die historische Nachweisung hinzu, dass das Christenthum selbst nichts anderes sein wolle, als das Gesetz der Natur oder Vernunft, welchem die Menschen zuvor schon zu gehorchen verpflichtet waren. Das Evangelium wolle nichts anderes sein, als ein Princip des freien sittlichen Handelns.

In der nächsten Verwandtschaft mit diesen Angriffen der englischen Deisten auf die positive Religion stehen in Deutschland die bekannten von Lessing bekannt gemachten Fragmente eines Wolfenbüttler Ungenannten. Das erste dieser Fragmente, das Lessing im Jahre 1774 herausgab in seinen Beiträgen zur Geschichte und Literatur, Beitrag III, ist ein Aufsatz über die Duldung der Deisten, in welchem der Verfasser gleich im Eingang erklärt, es seien schon längst viele im Verborgenen dahin gebracht worden, dass sie wohl ein-

gesehen haben, wenn man nicht Christi eigene Lehre von der Lehre der Apostel und Kirchenväter absondern und allein beibehalten wolle, so lasse sich das apostolische und nachmals immer weiter ausgeartete Christenthum mit keinen Künsteleien und Wendungen mehr retten. Die reine Lehre Christi enthalte nichts, als eine vernünftige praktische Religion. Ein geheimnissvoller Glaube könne nur ein blinder Glaube sein. Die Menschen sollen ohne Vernunft blos glauben und dadurch fromme Christen werden, da doch der Mensch allein dadurch, dass er eine vernünftige Creatur sei, vor allen Thieren einer Religion fähig werde und sich durch vernünftige Beweggründe zum Guten ziehen lasse. Die fünf im Jahre 1777, Beiträge zur Geschichte und Literatur IV., herausgegebenen, die Offenbarung betreffenden Fragmente sind: 1. von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; 2. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; 3. Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer; 4. dass die Bücher des alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; 5. über die Auferstehungsgeschichte. Das wichtigste dieser Fragmente ist das zweite. Die Unmöglichkeit einer Offenbarung wird theils wegen der Unmöglichkeit so vieler Wunder, theils wegen der Unmöglichkeit, durch menschliche Zeugnisse von einer göttlichen Offenbarung sich auf glaubwürdige Weise zu überzeugen, behauptet. Das Letztere ist der Hauptpunkt, der sehr genau und ausführlich erörtert wird. Ein zuverlässiger Glaube an die Offenbarung sei eine für den allergrössten Theil des menschlichen Geschlechts ganz unmögliche Sache, weil dabei so vieles vorausgesetzt werden müsse, was in den seltensten Fällen stattfinde. Selbst Gelehrte besitzen nicht alle Kenntnisse in so hohem Grade, dass sie durch Kritik und Vernunft von der Ächtheit der Offenbarungsurkunden, von den Verfassern derselben, von der Wahrheit der Geschichte, von der

Göttlichkeit der Offenbarung sollten genügend überzeugt werden. Demnach werde nicht zu viel gesagt, dass eine Offenbarung, die einem Volk im Winkel des Erdbodens und in demselben Volk nur wenigen Personen nur zu gewisser Zeit, und zwar durch Geschichte und Träume, geschehen sei, kaum bei Einem unter einer Million einen überzeugenden Glauben wirken, bei allen andern aber unmöglich ein Mittel zur Seligkeit werden könne. Einen sehr scharfsinnigen Angriff auf das Christenthum selbst, oder auf denjenigen Punkt der evangelischen Geschichte, an welchem das ganze apostolische Christenthum hängt, enthält das fünfte Fragment, in welchem das Unzusammenhängende und Widersprechende der verschiedenen Berichte über die Auferstehung Jesu mit aller Schärfe hervorgehoben und daraus auf die Unlauterkeit ihrer Quelle geschlossen wird. Ob es denn genug sei, dass einige wenige seiner Anhänger, die noch dazu grossen Verdacht auf sich laden, dass sie den Körper des Nachts heimlich gestohlen haben, seine Auferstehung wider alle Wahrscheinlichkeit und mit vielem Widerspruch in die Welt hineinschreiben. Wenn wir auch keinen weiteren Anstoss bei der Auferstehung Jesu hätten, so wäre dieser einzige, dass er sich nicht öffentlich sehen liess, allein genug, alle Glaubwürdigkeit davon über den Haufen zu werfen, weil es sich in Ewigkeit nicht mit dem Zwecke, warum Jesus in die Welt gekommen sein soll, reimen lasse. Es sei Thorheit, über den Unglauben der Menschen zu klagen und zu seufzen, wenn man ihnen die Überzeugung nicht geben könne, welche die Sache selbst nach gesunder Vernunft nothwendig erheische. In einem andern dieser Fragmente, von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, gieng der Verfasser dieser Fragmente sogar so weit, zu behaupten, der Zweck Jesu sei gewesen, das Judenthum zu reformiren, und der römischen Weltherrschaft zum Trotz ein irdisches Messiasreich aufzurichten. Erst als dieser kühne Plan gescheitert, als

der Urheber desselben am Kreuze gestorben, hätten die Jünger der Lehre vom Reiche Gottes eine geistige Deutung gegeben, und nun auch die Geschichte von der Auferstehung Jesu erfunden. Verfasser dieser Fragmente war der hamburg'sche Schulmann Sam. Reimarus, welcher ein grosser Verehrer der natürlichen Religion war, und eine Schrift über sie herausgab [1]); in der neueren Zeit ist aber diess wieder bestritten worden (vgl. Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1839. 3. H.). Lessing selbst nahm den Schein an, als kennte er den Verfasser nicht, und vermuthete nur, diese Papiere, die er auf der Wolfenbüttler Bibliothek fand, mögen ungefähr vor dreissig Jahren geschrieben sein. Um so näher stehen sie auch der Zeit nach dem englischen Deismus, dessen Charakter sie ganz an sich tragen. Es ist schon bemerkt worden, welchen lebhaften Eindruck diese Fragmente machten, und welchen Streit sie hervorriefen. Mit einer so radicalen Opposition gegen alles Positive der Religion wollten selbst solche Theologen, welche die Hauptführer der damaligen neologischen Bewegung waren, selbst Semler, welcher gleichfalls gegen den Fragmentisten auftrat, und zwar, wie er versicherte, mit der völligsten Einstimmung seines Herzens, nichts zu thun haben.

Die englischen Deisten und der deutsche Fragmentist setzten sich im Interesse der natürlichen Religion in ein so negatives Verhältniss zur Offenbarung, dass sie sie schlechthin verwarfen, und alles Positive zuletzt nur aus Betrug als seiner eigentlichen Quelle ableiteten. Eine so einseitige Ansicht kann unmöglich befriedigen. Der absichtliche und willkürliche Betrug kann doch nicht als das bewegende Princip eines so grossen Theils der Weltgeschichte betrachtet werden. Es kam daher darauf an, das Wesen der Offenbarung historisch und

1) Vgl. die neueste Schrift hierüber von Strauss, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. 1862. B. d. Herausgeber.

philosophisch tiefer aufzufassen. Diess geschah durch die Philosophie, wie sie sich von Kant an entwickelte.

Sehen wir vorerst auf die Leibniz-Wolf'sche Philosophie zurück, so hatte diese Philosophie die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung wenigstens darin behauptet, dass sie das Wesen der Offenbarung in das Übervernünftige ihres Inhalts setzte. Gibt es auch Übervernünftiges, was aber gleichwohl dem Menschen zu wissen nothwendig ist, so muss es ihm auch mitgetheilt werden. Wolf'sche Theologen, wie Carpov, theol. dogm. § 1 f., Ribov, Instit. theol. dogm. S. 1185 f., Schubert, Introd. in theol. revel. c. 8, Canz, Comp. theol. purioris S. 40 f., Reusch, Introd. in theol. revel. § 69 f., führten diese Offenbarungstheorie weiter aus, indem sie die absolute Nothwendigkeit einer Offenbarung besonders auch darauf gründeten, dass der einer Versöhnung bedürftige Mensch nur vermittelst der Offenbarung mit Gott versöhnt werden könne [1]). Dieser strenge Begriff von der Nothwendigkeit einer Offenbarung konnte sich, nachdem man einmal, wie durch Wolf selbst geschehen war, der natürlichen Religion und Theologie soviel eingeräumt hatte, nicht behaupten. Schon Töllner nahm eine blos relative Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung an, indem er den Zweck derselben blos darauf bezog, die Menschen zu einer höhern Seligkeit zu führen, als sie durch die natürliche Offenbarung hätten erreichen können. Ebendesswegen haben die Beweise, auf welchen eine übernatürliche Offenbarung beruht, keinen höhern Grad von Evidenz für die Menschen, damit ihr Glaube selbst eine Tugend werden könne. Diess ist der Hauptgedanke der Töllner'schen Schrift: Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlichen Beweisen versehen hat.

1) *Quum homo*, sagt Reusch a. a. O. S. 75, *ad beatitudinem ac felicitatem adspirare non queat, nisi Deus ipsi placetur, medium supernaturale, quo Deus placetur, revelatio vera contineat oportet.*

Leipz. und Züllichau 1764. Der Grad der Gewissheit, so fasst Töllner S. 183 die Hauptresultate seiner Untersuchung zusammen, mit welchem die Offenbarung Gottes in der Schrift versehen ist, beruhe auf einer freien Wahl Gottes, und müsse aus dem Endzweck verstanden werden, welchen Gott mit derselben hatte. Der Endzweck Gottes mit seiner näheren Offenbarung in der Schrift sei nicht sowohl dahin gerichtet, mit derselben ein Mittel zur Seligkeit der Menschen an sich und überhaupt, als vielmehr ein Mittel zu einem höhern Grade der Seligkeit derselben zu stiften, denn zur Seligkeit an sich und überhaupt führe Gott die Menschen schon durch seine natürliche Offenbarung, und es sei unläugbar, dass sich seine übernatürliche Offenbarung in der Schrift als ein Mittel zu einer höhern und grösseren Seligkeit verhalte. Sollte sie aber dem Endzweck Gottes gemäss wahrhaftig sein, so müsste alles in und bei derselben dahin eingerichtet werden, dass die Menschen Gelegenheit erhielten, mehrere und grössere Tugenden auszuüben, und also grösserer Gnadenbelohnungen empfänglich zu werden. Bei diesem von Gott beliebten Grade der Beweisthümer erhalten sie dieselben, indem dabei ihr Glaube selbst eine Tugend werden kann, bei einem höhern Grade von Evidenz würde nicht nur der Glaube selbst, sondern auch alle damit zusammenhängenden Tugenden geringerer Belohnungen empfänglich sein. Folglich sei erwiesen, dass Gott nach dem Zwecke der Offenbarung derselben nur diesen, keinen höhern Grad der Gewissheit habe geben können, folglich auch erwiesen, dass ein höherer Grad derselben der vollkommensten Weisheit und Güte Gottes unanständig gewesen sein würde. Dazu kamen auch noch folgende Argumente: Gott habe um der Grösse des menschlichen Verderbens willen, um nicht einen zu grossen Grad der Verdammniss über die grosse Masse verhängen zu müssen, wenn ihre Überzeugungen grösser gewesen wären, den Gründen des Glaubens keinen

höhern Grad der Klarheit beilegen können, sodann, Gott habe, wenn er mit sich selbst übereinstimmen sollte, seine Offenbarung und alles in und bei derselben so einrichten müssen, dass nicht die Nützlichkeit und der wirkliche Nutzen seiner Offenbarung in der Natur durch dieselbe aufgehoben würde.

Da diese Theorie nach dem Urtheil der Theologen jener Zeit, auch des Ernesti, den Naturalisten gar zu günstig zu sein schien, so liess Töllner, als zweiten Theil der zuvor genannten Schrift, im J. 1766 den Beweis folgen, dass Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt, in welcher Schrift Töllner zu zeigen suchte, dass auch in den mangelhaftesten ausser der Offenbarung Gottes in der Schrift vorhandenen Unterweisungen diejenigen Wahrheiten angetroffen werden, welche unentbehrlich aber auch zulänglich seien, Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam gegen Gott, somit die Religion in dem Menschen aufzurichten. Hiezu werde weiter nichts als eine lebendige Erkenntniss der Wirklichkeit und gewisser Vollkommenheiten und Verhältnisse Gottes erfordert, woran es auch der mangelhaftesten und irrigsten Religion nicht fehle. Es sei daher die innere allgemeine Nützlichkeit und Zulänglichkeit der Offenbarung Gottes in der Natur zur Religion erwiesen. Dieser Ansicht lag eigentlich eine ganz subjective Auffassung des Wesens der Religion zu Grunde; es sprach sich in ihr im Grunde nur wieder das bekannte Wort jener Zeit aus, dass jeder nach seiner Façon selig werden könne, oder die allgemeine Tendenz jener Zeit, sich aus der übernatürlichen Seite der Offenbarung in die natürliche zurückzuziehen, man sagte sich von dem Übernatürlichen der Religion oder der Offenbarung mit der Erklärung los, dass man auch ohne dasselbe selig werden könne. Auch diess ist charakteristisch für den Standpunkt jener Zeit, dass es sich bei der Frage nach der Offenbarung vor allem um das

Seligkeitsinteresse handle. Gott hat nach seiner Weisheit und Güte alles so eingerichtet, wie es für den Menschen am bequemsten ist, um selig zu werden. Die Offenbarung darf nicht zu viel enthalten, damit der gute Mensch, wenn er glaubt, auch noch etwas verdienen kann, und damit es dem Bösen, wenn er nicht glaubt, doch nicht gar zu schlimm geht. Nicht was die Offenbarung an sich ist, und wie sie sich zur Vernunft verhält, sondern nur, wie sie sich zur Seligkeit des Subjects verhält, war die Hauptsache. Dieses praktische Interesse der Religion gieng allem andern voran, besonders in jener Zeit, die ihre höchste Blüthe in ihrer Glückseligkeits-Theorie hatte. Auch Töllner, so sehr er sich als denkender Theologe auszeichnet, ist doch gleichfalls ein Repräsentant der Popularphilosophie.

Die tiefer gehende, methodische Untersuchung des Offenbarungsbegriffs nahm erst mit Kant ihren Anfang. Die Kantische Philosophie konnte auch diese Frage nur unter ihren theils kritischen, theils praktischen Gesichtspunkt stellen. Das theoretische Interesse, das die Wolf'sche Philosophie für eine übernatürliche Offenbarung hatte, konnte eine Philosophie nicht haben, welche mit dem Übersinnlichen aus einem blos theoretischen Interesse nichts zu thun haben wollte, und für den Inhalt einer übernatürlichen Offenbarung keine andere Kategorie hatte, als ihre auf die blosse Erfahrung beschränkten Verstandes-Kategorien. Nur auf das Interesse ihrer praktischen Vernunft konnte die Kant'sche Philosophie den Glauben an eine Offenbarung gründen, dieses praktische Interesse schien aber als ein rein sittliches mit dem Offenbarungsglauben in unmittelbare Collision kommen zu müssen. Ist das höchste Princip die sittliche Autonomie des Subjects, so kann dieser Autonomie gegenüber auch der Offenbarungsglaube nur Heteronomie sein. Nur sofern es doch auch auf diesem Standpunkt eine Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote, oder in

diesem Sinne wenigstens eine Religion gibt, konnte auch der Begriff der Offenbarung noch eine Stelle finden. In jedem Fall aber musste, da das Subject in der absoluten Selbstgewissheit seiner praktischen Vernunft einen absoluten Maassstab hatte, nach welchem alles bestimmt werden musste, die von diesem Standpunkt aus erst mögliche Kritik des Offenbarungsglaubens zu einem Resultat führen, das von den bisher noch so schwankenden Ansichten wesentlich verschieden war.

Der Erste, welcher eine Kritik des Offenbarungsbegriffs nach Kant'schen Principien gab, war Fichte in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", Königsb. 1791, welcher anfangs, da er anonym erschien, für eine Schrift Kant's selbst gehalten wurde [1]). Die Deduction des Offenbarungsbegriffs kann, hievon geht Fichte aus, nur eine Nachweisung seiner Realität aus der praktischen Vernunft sein. Da alle religiösen Begriffe sich nur *a priori* aus den Postulaten der praktischen Vernunft ableiten lassen, so muss auch der Ursprung des Offenbarungsbegriffs in der reinen praktischen Vernunft aufgesucht werden, es muss wenigstens dargethan werden, dass er *a priori* möglich ist und die Vernunft berechtigt, ihn zu haben. Denn nur diess, nicht aber der Beweis der Wirklichkeit oder Nothwendigkeit einer Offenbarung kann unter der Deduction ihres Begriffs verstanden werden. Um nun die Möglichkeit des Begriffs zu deduciren, behauptete Fichte, es lasse sich sehr wohl denken, dass in moralisch-sinnlichen Wesen durch die überwiegende Stärke der sinnlichen Natur ein Zustand entstehe, in welchem das Moralgesetz seinen Einfluss auf die sinnliche Natur entweder auf immer, oder doch in gewissen Fällen gänzlich verliere. Sollen nun solche Wesen der Moralität nicht ganz unfähig werden, so muss ihre

1) Eine zweite Ausgabe schon 1793.

sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen, d. h. es müssen rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden. Diess ist nur dadurch möglich, dass Gott, der als Gesetzgeber der Natur zugleich moralischer Gesetzgeber ist, und die innere Heiligkeit des Guten *in concreto* ausdrückt, durch eine besondere, für solche Wesen bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt sich ihnen als Gesetzgeber ankündigt: da nun Gott die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel befördert, so lässt sich erwarten, dass er sich dieses Mittels bedienen werde. Der Begriff hat hiemit noch keine objective, sondern blos eine hypothetische Gültigkeit, und es kommt alles darauf an, ob sich ein empirisches Bedürfniss einer Offenbarung wirklich nachweisen lässt. Was nun diese Frage betrifft, so sei ein Zustand, in welchem die Causalität des Sittengesetzes ihre Wirksamkeit bei den Menschen verliere, nicht blos möglich, sondern auch wahrscheinlich. Durch mancherlei Schicksale könne ein tiefer sittlicher Verfall entstehen, oder es lasse sich auch annehmen, dass sich die Menschen schon von Anfang an im beständigen Kampf mit der Natur in einem Zustand befanden, in welchem sich ihr moralisches Bewusstsein nicht entwickeln konnte. Zu solchen Menschen kann auch die Religion nur auf dem Wege der Sinnlichkeit gelangen und Gott muss sich daher durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt und durch Mittelspersonen, die mit göttlicher Auctorität auftreten, ankündigen. Die physische Möglichkeit einer Offenbarung als eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt lasse sich nicht bezweifeln, da Gott überhaupt das Wesen sei, welches die Natur nach dem Moralgesetz bestimme, und für ihn nichts natürlich und nichts übernatürlich sei. Ebenso könne die Vernunft in Ansehung des möglichen Inhalts der Offenbarung die Kriterien desselben vollkommen *a*

priori bestimmen. Er könne sich nur auf die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit beziehen, da wir ausser diesen Ideen von der Religion nichts zu wissen brauchen. Alle Belehrungen hierüber müssen unserm Erkenntnissvermögen angemessen sein; da es für die göttliche Auctorität der Offenbarung überhaupt keinen andern Glaubensgrund geben könne, als die Vernunftmässigkeit ihrer Lehre, so könne sie auch im Einzelnen nichts enthalten, was nicht mit der Vernunft zusammenstimme. Eine göttliche Offenbarung könne also nur das enthalten, worauf uns die praktische Vernunft *a priori* leite. Das Letztere, was sich freilich nach Kant'schen Principien von selbst verstand, dass die Offenbarung keinen übervernünftigen Inhalt haben könne, weil jede dem Menschen mittheilbare Erkenntniss den Formen und Gesetzen seines Erkenntnissvermögens angemessen sein und mit unserem Verstand und unserer Vernunft zusammenhängen müsse, wurde besonders auch von Tieftrunk in der „Censur des protestantischen Lehrb." geltend gemacht.

Die Fichte'sche Deduction der Realität des Offenbarungsbegriffs kann nur eine Halbheit genannt werden. Auf der einen Seite will man den Begriff der Offenbarung im eigentlichen Sinn nicht fallen lassen, auf der andern Seite kommt man nicht über eine abstracte Möglichkeit hinaus, von welcher sich nirgends nachweisen lässt, dass sie zur concreten Wirklichkeit geworden ist. Denn wer könnte den Beweis führen, dass in der Zeit, in welcher eine angebliche Offenbarung in der Geschichte eintrat, der sittliche Verfall so gross gewesen sei, dass die Menschheit einer solchen Zeit ihre Sittlichkeit aus ihrer eigenen sittlichen Kraft wieder herzustellen völlig unfähig war? Eine solche Voraussetzung steht auch in geradem Widerspruch mit dem von Kant selbst aufgestellten Begriff der sittlichen Natur des Menschen. Wie schwach wäre die von Kant behauptete sittliche Autonomie begründet, wenn

sie je in der sinnlichen Natur des Menschen ganz untergehen könnte! Es beruht demnach diese Offenbarungstheorie auf einer unphilosophischen Ansicht, ebenso aber auch auf einer unhistorischen. Soll der von Fichte als möglich vorausgesetzte Fall irgendwie in der Wirklichkeit stattgefunden haben, so musste diess zur Zeit der Erscheinung des Christenthums gewesen sein. Wie viele natürliche Elemente des Christenthums lassen sich aber in der Zeit, in welcher das Christenthum hervortrat, nachweisen? Gerade auf diejenige Offenbarung, welche unter allen angeblichen Offenbarungen den grössten Anspruch darauf zu machen hat, eine wirkliche Offenbarung zu sein, würde diese Theorie am wenigsten eine Anwendung finden können. Sie stellt so überhaupt den Begriff der Offenbarung in eine rein abstracte Möglichkeit hinaus, in welcher er, da es ihm an jedem Haltpunkt fehlt, selbst zu einer ganz unhaltbaren Vorstellung werden muss. Lässt man diese abstracte Möglichkeit, die sich nie realisiren kann, fallen, so tritt von selbst an die Stelle der objectiven Nothwendigkeit einer objectiven Offenbarungsthatsache das blos subjective Bedürfniss des Offenbarungsglaubens, und es würde so von der Fichte'schen Deduction nur diess stehen bleiben, dass es periodisch für das sittlich-religiöse Bewusstsein Bedürfniss ist, nicht sowohl eine Offenbarung zu haben, als vielmehr an eine Offenbarung zu glauben. Im Interesse der gewöhnlichen Ansicht von der Offenbarung wurde damals von Theologen aus der Tübinger oder Storr'schen Schule, wie namentlich von Süskind, dem Übersetzer der Storr'schen *Annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, 1793, gegen Fichte bemerkt, dass eine Offenbarung auch schon im Falle eines geringern moralischen Bedürfnisses, als Fichte voraussetze, angenommen werden müsse, und überhaupt als das wirksamste Mittel zur Beförderung der Moralität allgemeine Anwendung finde; auch bringe es der Begriff der Offenbarung

nicht mit sich, dass ihr Inhalt nur auf die der Vernunft erkennbaren praktischen Wahrheiten beschränkt werde, sie könne uns, ohne unserer moralischen Freiheit Eintrag zu thun, manche wichtige Belehrungen zur Erweiterung unserer Vernunfterkenntniss überhaupt mittheilen, auch positive Offenbarungslehren können auf einem praktischen Bedürfniss beruhen. Wie die abstracte Möglichkeit, welche Fichte der Offenbarung noch liess, zuletzt nur darauf hinauskommen konnte, eine Offenbarung sei, wenn auch denkbar, doch so gut wie unmöglich, so schien der Verfasser der Schrift: Über die Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden (Neustreliz 1795), indem er den strengsten Begriff der Offenbarung aufstellte und die Anforderungen an den Beweis für die Realität einer Offenbarung so hoch spannte, dass sich auf diesem Wege nur die Überzeugung von der Unmöglichkeit eines Beweises für den göttlichen Ursprung einer Offenbarung ergeben konnte, von Anfang an es darauf abgesehen zu haben, den Begriff der Offenbarung in das Gebiet des Unmöglichen zu verweisen. Nur darauf konnte auch die Behauptung hinzielen, dass eine Offenbarung auch das Unvernünftigste enthalten könne, dass es eine unbefugte Anmaassung der Vernunft sei, voraus zu behaupten, dass in einer göttlichen Offenbarung nichts gegeben werden könne, was den Gesetzen und Begriffen der Vernunft widerspreche, man müsse vielmehr, wenn man einmal den absolut göttlichen Ursprung einer Religion als erwiesen voraussetze, allem Vernunftgebrauch entsagen [1]).

---

1) Auf diese Frage beziehen sich die beiden Abhandlungen in Flatt's Mag. 1 St.: Wie ist der absolut göttliche Inhalt einer angeblichen Offenbarung erkennbar? und St. 2.: Über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung, in welcher letztern Süskind im Interesse des Offenbarungsglaubens besonders darauf

Indess hatte Kant selbst in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, 1793, über das Verhältniss seiner Philosophie zur Offenbarung sich ausgesprochen. Die abstracte Möglichkeit der Offenbarung liess auch Kant stehen. Der Rationalist, d. h. der, welcher blos die natürliche Religion für moralisch nothwendig erkläre, werde nie als Naturalist absprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten, denn hierüber könne kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Der neue Gesichtspunkt aber, unter welchen Kant die Frage brachte, war, dass er das Wesen der Offenbarung bestimmter darin erkannte, eine blosse Introduction der wahren Religion, ein Vehikel derselben zu sein. Eine geoffenbarte Religion könne, wenn sie nach den allgemein gültigen Principien der praktischen Vernunft geprüft werde, nur als Vehikel der wahren oder der moralischen Religion betrachtet werden, und daher auch nur relative Nothwendigkeit haben. Indem man auf diese Weise das Ziel in das Auge fasste, zu welchem sich die geoffenbarte Religion fortzubewegen habe, und sie als Übergang und Mittel zu einer vollkommeneren Form der Religion betrachtete, konnte man das Wesen der Offenbarung selbst nur als Perfectibilität auffassen, womit sowohl ihr negatives Verhältniss zur Vernunftreligion, als auch ihr wesentlicher innerer Zusammenhang mit derselben ausgesprochen war, es musste beides als gleich nothwendig erscheinen, sowohl dass die Offenbarung zur Vernunftreligion fortschreitet, als auch dass dieser Fortschritt nur unter Voraussetzung der Offenbarung und vermittelst derselben geschehen kann; an der Hand der Offenbarung sollte gleichsam erst

---

drang, dass zum Inhalt einer Offenbarung nichts gehören könne, was den Principien der reinen Vernunft geradezu widerspreche.

die Vernunftreligion zu dem erzogen werden, was sie an sich ist. Perfectibilität der geoffenbarten Religion und Erziehung der Menschheit waren die Ideen, in deren Sphäre hauptsächlich die Frage über Offenbarung sich nicht blos um jene Zeit, sondern auch zuvor schon bewegte. Lessing, oder wer sonst der Verfasser der unter dem Titel „die Erziehung des Menschengeschlechtes“ bekannten Schrift ist, war hierin vorangegangen. Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, das ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlecht. Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist, und noch geschieht. Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, aber sie gibt es ihm geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch gekommen wäre, aber sie gibt es ihm früher. Wie es nun in der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt, so ist es auch bei der Offenbarung. So wenig die Erziehung dem Menschen alles auf einmal beibringt, sondern alles in stufenweiser Entwicklung, so ist es auch bei der Offenbarung. Auch bei ihr hat Gott eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maass halten müssen, wie am Judenthum und Christenthum an den Schriften des Alten und des Neuen Testaments nachgewiesen wird. Das Alte Testament war das erste, das Neue Testament das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht. Als Ziel der Erziehung wird gehofft, dass einst die Zeit der Vollendung kommen werde, da der Mensch das Gute thun werde, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind: es werde kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen werde.

In demselben Sinn erklärte Teller (die Religion der Vollkommenern, 1792), die Religion der Vollkommenern sei durchaus praktisches Wissen von Gott, zur Erziehung in dieser Religion sei besonders auch das Christenthum die herrlichste göttliche Veranstaltung, im Christenthum selbst aber geschehe diese Erziehung durch's Glaubenschristenthum für das Kindesalter, durch's Vernunftchristenthum (deutlicheres Wissen), wenn der Geist dem männlichen Alter entgegengehe, endlich, sobald er in das reifere Alter trete, durch das reinere Christenthum, dem sich die Geschichtsreligion ganz in Sachreligion, in ein Wissen und Handeln aus Principien verwandle. Der Hauptvertreter dieser Perfectibilitätsidee ist jedoch Krug in der bekannten Schrift: „Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion", 1795. Sie sollten Theologumena zu einer jeden positiven Religionslehre sein, welche den sichern Gang einer festgegründeten Wissenschaft würde gehen können, und stützten ihre Ansicht auf folgende Hauptmomente: 1. Alle vernünftigen endlichen Wesen sind einer unendlichen Vervollkommnung fähig, selbst die Gottheit kann daher keinem Menschen eine absolut vollkommene Erkenntniss mittheilen, sie müsste denn entweder einen endlichen Geist in einen unendlichen umschaffen, oder ihn an weiterer Vervollkommnung mit Gewalt hindern. Eine zu irgend einer Zeit mitgetheilte Erkenntniss kann also nicht absolut vollkommen sein. 2. Der Zweck der Offenbarung kann nur Unterricht und Unterstützung des menschlichen Geistes sein; muss sich aber jede Hülfeleistung nach dem Bedürfniss dessen, dem geholfen wird, und jeder Unterricht nach den Fähigkeiten dessen, der belehrt wird, richten, so ist eine absolute Vollkommenheit der geoffenbarten Religion mit ihrem Zweck unvereinbar. 3. Eben diess bestätigt die Geschichte der Offenbarung. Jesus habe keine absolut vollkommene Religion mittheilen wollen. Aus diesen Gründen behauptet Krug, dass die christliche

Religion einer unaufhörlichen Vervollkommnung fähig sei, und zwar nicht blos subjectiv, sondern objectiv: die Summe religiöser und moralischer Kenntnisse, die in der Schrift niedergelegt sei, könne, dürfe und müsse durch menschliches Nachdenken erhöht und berichtigt werden, und zwar nicht blos formell, sondern auch materiell, so dass es erlaubt sein müsse, selbst die Sittenlehre auf einen andern festern Grund zu bauen. Das Ziel des Fortschritts und der Vervollkommnung konnte man nur in dem rein moralischen Inhalt der Vernunftreligion erkennen, in welcher Beziehung Niethammer in seinem „Versuch einer Begründung des vernunftgemässen Offenbarungsglaubens", 1798, drei Stufen unterschied, auf deren dritter erst das Bedürfniss des Religions- und Offenbarungsglaubens für die Moralität aufhöre, das auf den beiden vorangehenden stattfinde. Wie man auch den Unterschied der Stufen bestimmte, das von der moralischen Anlage in uns geforderte Ziel der religiösen Entwicklung sollte in jedem Fall der allmälige Übergang des Kirchenglaubens in den reinen Religionsglauben sein, oder, wie Kant selbst sich hierüber ausdrückt, das Kommen einer Zeit, in welcher das Leitband einer heiligen Überlieferung, die Statuten und Observanzen und die sichtbare Kirche aufhören, die reine Vernunftreligion herrschen und so Gott Alles in Allem sein werde. In den Kreis derselben Perfectibilitätsidee gehört, obgleich ein Product der neuern Zeit, die bekannte Ammon'sche Schrift „die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion", 1833, in welcher das Perfectibilitätsprincip, welchem die Kant'sche Periode ganz das Gepräge ihrer moralischen Ideen aufdrückte, nach seiner geschichtlichen Nothwendigkeit aufgefasst und der Satz ausgeführt ist, das zwar seinem innern Wesen nach unveränderliche, aber nach aussenhin einer fortschreitenden Entwicklung fähige Christenthum sei auf dem Culminationspunkt unserer Er-

kenntniss dieser himmlischen Lehre von Gott zur Weltreligion bestimmt [1]).

Je schärfer die Kant'sche Periode den nothwendigen Übergang von der Offenbarung zur Vernunftreligion in's Auge fasste, desto mehr musste die Offenbarung den noch vorausgesetzten Charakter objectiver Nothwendigkeit verlieren. Sollte sie ein blosses Vehikel und Introductionsmittel sein, das nur für eine bestimmte Periode der Entwicklung seine Bedeutung hatte, so konnte ihr nur eine subjective Nothwendigkeit zugeschrieben werden, was sodann dahin führen musste, sie als eine Form des Bewusstseins, als ein Moment des allgemeinen geistigen Entwicklungsprocesses aufzufassen. Man durfte nur das, was man noch die göttliche Erziehung der Menschheit nannte, und nur äusserlich an das Subject herankommen liess, in das Subject selbst verlegen als ein immanentes Princip seiner Entwicklung. Diese Ansicht sprach im Grunde schon der Verfasser der Schrift aus: Über Offenbarung und Mythologie, ein Nachtrag zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Berlin 1799. Er wollte die Offenbarung auf dem transcendentalen Standpunkt des Idealismus nur als ein subjectives Werk der Selbsterziehung des Menschen betrachtet wissen, und suchte nach den der Religionsgeschichte zu Grunde liegenden psychologischen Gesetzen die Perioden derselben zu beschreiben und demgemäss zu zeigen, wie aus dunklen Ahnungen und Träumen Traditionen und Götterlehren hervorgehen, und mit ihnen Offenbarungen, Priester und Ausleger der Sagen entstehen, und überhaupt ein Gewebe objectivirter und individualisirter Ideen sich bilde, das in demselben Verhältniss sich wieder auflöse,

---

1) Wie sich die Auffassung dieser Frage auf dem Standpunkt der neuesten Ansichten modificirt hat, s. die theol. Jahrb. 1842; die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, historisch und dogmatisch untersucht von Zeller.

in welchem der Mensch in dem Gange seiner Selbsterziehung aus der Welt der Objecte in sich zurückkehre, auf sich selbst reflectire, und mit Freiheit sein eigenes freies ursprüngliches Handeln, sein absolutes Ich erkenne. Auf dem Standpunkt des Fichte'schen Idealismus, auf welchen der Verfasser dieser Schrift sich stellte, musste der Schein eines objectiven Hintergrunds, welchen Kant noch stehen liess, vollends verschwinden, und Religion und Offenbarung konnten nur als der Process des Ich mit sich selbst genommen werden.

Der Kant'sche Rationalismus theilte noch die Einseitigkeit der Kant'schen Philosophie. Die weitere Ausbildung derselben Ansicht vom Wesen der Offenbarung ist der historisch-kritische Rationalismus, der sich von dem Kant'schen dadurch unterscheidet, dass er die einseitige Beschränkung der Autonomie der Vernunft auf ihre praktische Seite aufhob, und statt mit der abstracten Frage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung sich abzumühen, sich an das Concrete hielt, indem er es sich zur Hauptaufgabe machte, mit dem historisch gegebenen Christenthum sich historisch auseinanderzusetzen, oder das Princip des Rationalismus dadurch zu rechtfertigen, dass am Christenthum gezeigt wurde, wie wenig man Ursache habe, da, wo sich alles aus Vernunft und Natur erklären lasse, Übervernünftiges und Übernatürliches anzunehmen. Wie wenig der Kant'sche Rationalismus mit dem geschichtlichen Inhalt des Christenthums sich zurechtzufinden wusste, beweist die bekannte moralisch-allegorische Interpretation Kant's, welcher es an allem geschichtlichen Sinn fehlte. Der historisch-kritische Rationalismus dagegen verdient diesen Namen auch desswegen mit Recht, weil er alle Resultate der historischen und kritischen Forschungen in sich aufnimmt, durch welche man seit Semler über das Übernatürliche des Christenthums sich zu verständigen suchte. Nach dieser Ansicht, welche zuerst von Röhr

in den bekannten Briefen über Rationalismus, Aachen 1813, in ihrem Zusammenhang sehr klar und gewandt entwickelt worden ist, ist das Christenthum zwar die grösste Thatsache der Weltgeschichte, die augenscheinlichste Veranstaltung der göttlichen Vorsehung, aber es ist in seinem Ursprung rein natürlich, und Jesus, sosehr er auch alle Sterblichen an Weisheit und Tugend übertrifft, eine rein menschliche Erscheinung. In der Lehre des Christenthums muss man alles Temporelle und Lokale von dem Allgemeingültigen, in seinen Begebenheiten die zu Grunde liegende Wahrheit von der subjectiven Denkweise und der religiösen Weltansicht der Erzähler unterscheiden. Lässt sich auch von Manchem keine natürliche Erklärung geben, so ist es vernünftiger, solche Thatsachen auf sich beruhen zu lassen, als sie aus einer übernatürlichen Causalität abzuleiten. Diese Ansicht wird hauptsächlich durch folgende Momente begründet: 1. Die neutestamentlichen Schriften führen zwar alles, was sich auf die Entstehung des Christenthums bezieht, auf eine unmittelbare Causalität Gottes zurück, aber daraus folge nicht, dass sie damit den gewöhnlichen neuern supranaturalistischen Begriff verbreiten, da sie überhaupt zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren Wirkung Gottes nicht philosophisch genau unterscheiden. 2. Der Rationalist mache Jesus und die Apostel keineswegs zu Betrogenen oder Betrügern. Jesus betrachtete sich und sein Werk nach der religiösen Denkart seines Zeitalters und seiner eigenen geistigen Individualität, in der innigsten Beziehung zu Gott, wie noch jetzt jeder edlere Mensch den Ruf Gottes an sich an der Stimme in seinem Innersten erkennt. Das ist nicht Selbstbetrug und Schwärmerei, sondern religiöser Enthusiasmus zu nennen. Die Apostel idealisirten zwar den Messiasbegriff, aber sie glaubten nur, was sie von einem Individuum zu glauben berechtigt waren, das die Messiashoffnungen im erhabensten Sinne erfüllte. Soll diess auch eine

Selbsttäuschung sein, so war es doch Ausdruck ihrer Überzeugung von der Würde ihres Meisters, und es wirft diess so wenig ein nachtheiliges Licht auf sie, als dass sie nach dem Geist ihrer Zeit die Thaten Jesu als wirkliche Wunder betrachteten. 3. Der Rationalist trennt zwar genau die Thatsachen der evangelischen Geschichte von der Ansicht des Erzählers und untersucht die Glaubwürdigkeit der Urkunden des Christenthums kritisch, lässt aber die Wahrheit der evangelischen Geschichte an und für sich stehen, und es kann ihm nicht der Vorwurf gemacht werden, dass bei seiner Ansicht die historischen Urkunden des Christenthums alle Glaubwürdigkeit verlieren und zu menschlichen Schriften von der zweideutigsten Art heruntersinken. Ebensowenig kann 4. der rationalistischen Ansicht der Vorwurf gemacht werden, dass sie Christus und die Apostel zu ganz gewöhnlichen Menschen und die durch sie gestiftete Religionsanstalt zu einer gemeinen menschlichen Angelegenheit herabwürdige. Denn auch der Rationalist schliesst eine besondere Theilnahme der Gottheit an Jesu nicht aus, er erkennt ihn ohne Wunder als den ausgezeichnetsten Menschen an, den je die Erde trug, als einen Heros, in dessen Schicksalen sich die Vorsehung vorzüglich verherrlichte. Er stellt Jesum in einem würdigeren Lichte dar, er legt ihm mehr Verdienst und Werth bei, als der Supranaturalist, der ihn wie eine von Gott zugerichtete heilige Maschine beschreibt, und seine Freiheit und Selbstthätigkeit, wo nicht aufhebt, doch sehr beschränkt. Die Apostel hält der Rationalist ganz für dasjenige, wofür sie nach allen Data ihrer eigenen Schriften zu halten sind. Wenn endlich 5. der Supranaturalist dem Rationalisten entgegenhält, dass er auf die Antiquirung der christlichen Religion ausgehe und die reine Vernunftreligion an ihre Stelle setzen wolle, so hat dieser Vorwurf für den Rationalisten keine Bedeutung, da das Christenthum nach seiner Ansicht wirklich in seinem Wesen und

Ursprung reine Vernunftreligion ist, und Jesus nur dann, wie alle Parteien annehmen, eine Universalreligion stiftete, wenn man von seiner Religion alle besondern Zeit- und Volksbegriffe ausscheidet.

In diesen Hauptsätzen hat Röhr selbst das Wesentliche seiner Ansicht zusammengefasst. Unter den neuern dogmatischen Theologen ist es noch Henke, Eckermann u. a., welche den zum Theil noch vorkantischen Rationalismus repräsentiren, vor allen andern Wegscheider, welcher diese ausgebildetere Form desselben mit systematischer Consequenz durchgeführt hat. Auch De Wette steht in der Hauptsache auf derselben Seite, nur will De Wette, wie überhaupt in der Geschichte des Christenthums, so insbesondere in seinem Übernatürlichen und Wundervollen eine symbolische Darstellung übersinnlicher Ideen sehen, und der Rationalismus ist ihm das Bewusstsein des Verhältnisses, in welchem Ideen und Symbole im Christenthum zu einander stehen. Dadurch erhielt der Rationalismus schon eine Modification, in welcher er in eine andere Form übergieng.

Der Rationalismus in der Form, in welcher Röhr und Wegscheider die Hauptvertreter desselben sind, nimmt keine Offenbarung an, der Begriff der Offenbarung hat für ihn keine innere Wahrheit, er kann an eine Offenbarung als eine wirkliche Thatsache nicht glauben, weil sich ihm alles, was Offenbarung heisst, in blosse Zeitvorstellungen auflöst, und er schon seinem Princip nach keine andere Auctorität anerkennen kann, als die der Vernunft. Der Rationalismus wollte aber auch wieder offenbarungsglaubig sein, und seinen vernünftigen Inhalt wenigstens in der Form der Offenbarung haben. Die Offenbarung sollte als Thatsache feststehen, aber auch der Vernunft ihre Autonomie gesichert bleiben. In diesem Sinne glaubte hauptsächlich Tzschirner den Rationalismus mit dem Glauben an den höhern Ursprung des Christenthums ver-

einigen zu können, indem er denjenigen Rationalismus, der zwar der Vernunft den Primat zueignet, aber die Idee einer übernatürlichen Offenbarung festhält, die Wahrheit der heiligen Geschichte anerkennt, die Bibel als Offenbarungsurkunde und die Kirche als ein von der Vorsehung veranstaltetes, auf die Beförderung der Sittlichkeit abzweckendes Institut betrachtet, sorgfältig von dem Naturalismus unterscheidet, der die Idee der Offenbarung verwirft, die Wahrheit der evangelischen Geschichte läugnet, die Bibel für ein blos menschliches Buch erklärt, und die Kirche als eine durch Zufall entstandene Verbindung betrachtet. Sehe man Bekanntmachung des der Vernunft Unerreichbaren als Zweck der Offenbarung an, so müsse man sich allerdings, wenn man den Glauben an den göttlichen Ursprung des Christenthums nicht völlig aufgeben wolle, dem Ansehen der Schrift ganz und unbedingt unterwerfen. Aber der Zweck der Offenbarung könne auch in die Absicht Gottes gesetzt werden, durch das Ansehen eines göttlichen Gesandten ein sittlich religiöses Institut zu gründen, die Wahrheiten der Vernunftreligion zu bestätigen und den Gemüthern der Menschen näher zu bringen, wobei dann das Recht der Vernunft nicht bezweifelt werden könne, nicht blos die Gründe für die Realität der Offenbarung, worauf das biblische System die Befugniss der Vernunft beschränke, sondern auch den Inhalt derselben zu prüfen, das, was mit ihren Bedürfnissen übereinstimmt, als allgemeingültige Lehren aufzunehmen, was aber damit in keinem nothwendigen Zusammenhang steht, als Zeitbegriffe aufzugeben, die den allgemeingültigen Lehren beigemischt worden seien, weil in den Verkündigern der Offenbarung nicht alle durch Erziehung empfangene Meinungen ausgetilgt werden konnten. Diese Ansicht führte Tzschirner in mehreren Schriften aus, zuerst in einer Abhandlung, *de formis doctrinae theologorum evangelicorum dogmaticae distinguendis rite aestimandis,* Leipzig 1809, sodann besonders

in seinen durch Reinhard's „Geständnisse“ veranlassten Briefen, 1811. Reinhard hatte in seinen Geständnissen, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen 1810, die Behauptung aufgestellt, dass der consequente Rationalist das Evangelium und alle höhere übernatürliche Offenbarung verwerfen müsse, dass beide von ganz verschiedenen Principien ausgehen und zu entgegengesetzten Resultaten leiten. Einen solchen absoluten Widerspruch zwischen Rationalismus und Supranaturalismus glaubte Tzschirner nicht zugeben zu können, er war überzeugt, dass sowohl nach dem Princip des biblischen Systems, als nach der Norm eines offenbarungsglaubigen Rationalismus mit Vermeidung eines verwerflichen Synkretismus ein consequentes und haltbares System aufgestellt werden könne, und die Entscheidung für das eine oder andere dieser beiden Systeme zuletzt nur von subjectiven Ansichten und Bedürfnissen abhänge[1]). Seitdem gieng die Tendenz der Zeit immer mehr dahin, Rationalismus und Supranaturalismus in einer Weise zu verbinden, in welcher sie nicht mehr streng auseinander gehalten werden konnten, und mehr und mehr in einander übergiengen. Mehrere der damals über diese Zeitfrage erschienenen Schriften sprachen diess schon auf ihrem Titel aus, wie Kähler's Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprung, ihrer Zwietracht und ihrer höhern Einheit, 1818, Klein's Grundlinien des Religiosismus, Versuch eines neuen Systems zur Auflösung des gewöhnlichen Rationalismus und Supranaturalismus, 1819, Ammons Abhandlung: der rechte Standpunkt im Magazin für christliche Prediger 6, 2.

1) Den Beweis hievon gab Tzschirner sowohl in den genannten Briefen, als auch in seinen Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers. 1. Bd. 1. u. 2. St. 1810 und 11, in seiner beurtheilenden Darstellung der dogmatischen Systeme, welche in der protestantischen Kirche gefunden werden. Man vergleiche nun auch Tzschirner's Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre 1829.

1822 (der rechte Standpunkt wurde als rationaler Supranaturalismus bezeichnet), Böhme, die Sache des rationalen Supranaturalismus, 1823.

In die Kategorie derselben Schriften gehören Schott's Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben, 1826. Schott wollte sich zwar auf den supranaturalistischen Standpunkt stellen, jedoch ohne einen Gegensatz zwischen Vernunft und Christenthum anzunehmen; das Christenthum sollte der Ausdruck der höchsten Vernunft sein, die in der Person des von Gott gesandten, erweckten und geleiteten Jesu auf einer solchen Stufe der Klarheit und Stärke erschienen sei, dass sie der Thätigkeit unserer Vernunft und unserem religiösen Leben eine Erweckung, Belebung und Erhöhung, eine Klarheit und Sicherheit gewähre, die wir allein bei Christus finden. Es sei kein Gegensatz zwischen Vernunftreligion und Christenthum, und zwar 1. nicht in Ansehung des Ursprungs, denn beide, Vernunftreligion und Christenthum, haben eine und dieselbe Urquelle, die göttliche Vernunft, 2. auch nicht in Ansehung der Art, wie sich Vernunftreligion und christlicher Offenbarungsglaube bilden, denn die Vernunftreligion neige sich, da überhaupt zum Fortschreiten der menschlichen Cultur äussere Eindrücke und Einwirkungen auf den menschlichen Geist erforderlich seien, in ihrer wirklichen Entwicklung von selbst schon zu etwas Positivem oder Historischem hin, das nirgends vollkommener sei, als im Christenthum; 3. ebensowenig in Ansehung des Inhalts. Die Vernunft finde selbst in den positiven Sätzen und Belehrungen der christlichen Urkunden eine unverkennbare Beziehung auf ihre Ideen und eine Befriedigung der von ihr selbst anerkannten wichtigsten Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Herzens. Am wenigsten finde 4. in Ansehung des Zweckes und Zieles der Vernunftreligion und des Christenthums eine wirkliche Verschiedenheit statt. Diesen vernunft-

mässigen Glauben an die göttliche Offenbarung in Christus hielt Schott für den Vereinigungspunkt der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht vom Christenthum, so dass die eine mit und neben der andern bestehen könne und müsse. Man wollte also immer beides zugleich haben, Vernunft und Offenbarung, keines ohne das andere, es sollte sowohl der Rationalismus supranaturalistisch, als der Supranaturalismus rationalistisch sein, aber es war keine Durchdringung beider zur innern Einheit, sondern nur eine Neutralisirung und Indifferenzirung, indem man den eigentlichen Fragepunkt, auf welchen es ankam, umgieng, wie sich am deutlichsten in der Behauptung Schott's zeigt, dass die gewöhnlichen Prädicate des Übernatürlichen und Unmittelbaren zur Bestimmung der Art und Weise der Offenbarung auf keine Weise gebraucht werden können, weil sich überhaupt mit der Unterscheidung eines unmittelbar und mittelbar göttlichen Wirkens kein bestimmter Begriff verbinden lasse. Diese Unterscheidung bezeichne keineswegs zwei im Wesen und Wirken der Gottheit selbst objectiv verschiedene Thätigkeiten. Desswegen könne der Begriff der eigentlichen Offenbarung dadurch nicht bestimmt werden. Man müsse den einfachen biblischen Standpunkt nehmen, und bei dem Ausdruck Offenbarung allerdings an etwas Ausserordentliches und Eigenthümliches denken, aber nicht in Beziehung auf Gott und sein sich immer gleich bleibendes Wirken, sondern in Beziehung auf die Menschen, sofern es sich dem Menschen auf eigenthümliche Weise mit besonderer Klarheit darstelle als göttliches Wirken für einen religiösen und moralischen Endzweck.

Hieraus ist nur soviel zu sehen, dass man an einem Punkte angekommen war, an welchem man jeden klaren und bestimmten Begriff der Sache, um die es sich handelte, verloren hatte. Es war Zeit, dass diesem unklaren Hin- und

Herreden ein Ende gemacht wurde durch einen energischen Aufschwung auf einen Standpunkt, auf welchem die abgenützten Schlagwörter Rationalismus und Supranaturalismus keine Bedeutung mehr haben konnten. Es ist schon in der Einleitung gezeigt worden, wie diess durch Schleiermacher und Hegel geschehen ist, oder dadurch, dass man von der Reflexion zur Speculation fortgieng. Über den beschränkten Reflexionsstandpunkt, auf welchem man immer nur bei relativen einseitigen Gegensätzen stehen blieb, und gar nicht recht wusste, um was es eigentlich zu thun war, konnte man nur dadurch hinwegkommen, dass man die Sache, wie sie an sich ist, betrachtete, d. h. speculativ.

Wir haben daher hier nur noch zu fragen, was denn, da bisher eigentlich nur vom Rationalismus die Rede war, unter seinem Gegensatz, dem Supranaturalismus, zu verstehen ist. Beide, Rationalismus und Supranaturalismus, verhalten sich als Gegensätze zu einander, da das Princip des einen die Vernunft, das des andern die Offenbarung ist, sie haben aber in ihrem Gegensatz zugleich so viel Gemeinsames, dass sich nur hieraus erklären lässt, wie sie so in einander übergehen können, dass sie auch wieder zu einer und derselben Form werden, wie in der zuletzt entwickelten Form des Rationalismus, und wie es manche Theologen gab, die ohne dass sie es selbst wussten, von der einen Seite auf die andere zu stehen kamen. Am auffallendsten war diess bei Bretschneider, welcher, obgleich er sich in seinem Lehrbuch der Dogmatik zum Supranaturalismus bekannte, schon seit längerer Zeit als ein Hauptrepräsentant des Rationalismus gilt. Rationalismus und Supranaturalismus sind beide Formen derjenigen Theologie, welche man im Unterschied von der speculativen Theologie mit Recht Reflexionstheologie nennt, weil sie sich nirgends auf den Standpunkt der absoluten Betrachtung zu erheben weiss. Demselben Boden der Reflexion entsprossen stehen sie auf demselben wie zwei

feindliche Brüder einander gegenüber, die sich unaufhörlich befehden, und doch immer wieder von einander angezogen nie von einander lassen können, um mit einander zu stehen und zu fallen. Der Rationalist stellt sich unter das Panier der Vernunft, da ihm aber seine Vernunft nur die endliche menschliche Vernunft ist, so kann er sich der Voraussetzung nicht erwehren, dass es etwas höheres gibt, als seine Vernunft, eine höhere Quelle der Wahrheit, die er als Offenbarung anzuerkennen hat, er weicht dieser Consequenz nur dadurch aus, dass er, was er *in abstracto* nicht läugnen kann, wenigstens *in concreto* nicht zugibt, dass es nemlich im Christenthum etwas Übernatürliches und Übervernünftiges gebe, es gibt daher für ihn keine Offenbarung, sondern nur Vernunft, weil im Christenthum alles Vernunft und Natur ist. Der Supranaturalist macht zu seinem Princip die Offenbarung, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem Rationalisten, aber der Supranaturalismus kann nun von diesem Princip aus selbst wieder sich sehr verschieden gestalten. Macht er die Offenbarung nur dazu zu seinem Princip, um in der Form der Offenbarung dasselbe zu haben, was er in seiner Vernunft hat, so ist diess nur jene Form des Rationalismus, die als nationaler Supranaturalismus ebensogut eine Form des Supranaturalismus ist. Der eigentliche Supranaturalismus aber räumt der Vernunft nicht so viel ein; steht ihm einmal die Offenbarung als seine höchste Auctorität fest, so will er auch den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens nicht als Vernunftwahrheit, sondern als biblische Wahrheit haben, weil die Offenbarung eine höhere Quelle der Wahrheit ist als die Vernunft. Daher ist eben diess vor allem das Charakteristische des eigentlichen Supranaturalismus, der Hauptsatz, von welchem er ausgeht, dass die Vernunft nicht alles aus sich selbst schöpfen kann, dass es blosse Anmaassung ist, wenn sie alles aus sich selbst schöpfen zu können meint. (Vgl. Steudel, Glau-

benslehre S. 83. Ganz ungebührliches maasst sich der Rationalismus an, wenn er als Vertreter der Rechte der Vernunft ihr gleichwohl ihre Grenzen so eng absteckt, dass sie in göttlichen Dingen keine Erkenntniss schöpfen mag, ausser aus ihr selbst.) Hierin also unterscheidet sich der Supranaturalismus wesentlich vom Rationalismus, in der Art und Weise aber, wie er diesen Satz feststellt, verfährt er ebenso wie der Rationalismus, indem er denselben Weg der Reflexion einschlägt. Als ein Unrecht, das der Rationalismus an der Vernunft begeht, will es ja Steudel angesehen wissen, dass er die Vernunft in ihrer Erkenntniss nur auf sich selbst beschränkt [1]). Steht dieser erste Hauptsatz für den Supranaturalismus fest, so ist das Zweite, wodurch er sich charakterisirt, dass er von der in den Urkunden des Christenthums gegebenen Quelle der Offenbarung mit aller Macht Besitz zu ergreifen sucht. Da der eigentliche Supranaturalismus sein Princip nur in der Schrift hat, so muss ihm alles daran gelegen sein, so streng als möglich den Beweis zu führen, dass die Schrift alle Merkmale der Göttlichkeit an sich trägt. Der Supranaturalismus ist, was

---

1) Man vergleiche hierüber ferner Steudel: über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtlich höhere Offenbarung Gottes in Bezug auf neuere Angriffe dieses Glaubens, zur Beleuchtung der Consequenz, des Sinnes, der Möglichkeit und des Bedürfnisses desselben, 1814, wo so argumentirt wird: Wie der Mensch schon die Idee eines Weltschöpfers und Weltregenten ohne den Anblick der Welt und ohne die Thatsachen der Geschichte nicht aus seinem Innern entwickeln könne, so streite auch die Annahme einer positiven, ausserordentlichen und wundervollen Offenbarung keineswegs mit der menschlichen Erkenntnissweise, es sei überhaupt falsch, dass der menschliche Geist nur durch sich selbst belehrt werden könne, es finde eine stete Wechselwirkung des Innern und Äussern statt. Zu einer Forderung der Vernunft selbst wird der supranaturalistische Offenbarungsglaube gemacht, zu welchem sich der sittlich religiöse Vernunftglaube von selbst hinneige. Vgl. Bengel in der Vorrede und Zugabe zu der Schrift von Orelli über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus, 1825.

ihn, wie schon früher bemerkt worden ist, von dem ältern System unterscheidet, wesentlich apologetisch.

Diesen Charakter trägt ganz besonders die Storr'sche Dogmatik an sich, welche ebendesswegen diesen reinen Supranaturalismus vorzugsweise repräsentirt, dessen Verfechtung gegen den Rationalismus die eben hiedurch merkwürdig gewordene Storr'sche oder Tübinger Schule sich zur Hauptaufgabe machte. Die ganze Dogmatik löst sich in Apologetik auf, und zwar in eine Apologetik, deren Object nicht das christliche Dogma, sondern nur die Schriften alten und neuen Testaments sind. Ohne sich auf irgend etwas anderes einzulassen, auf eine Entwicklung und Bestimmung der allgemeinen Begriffe, wie Religion und Offenbarung, nimmt diese Dogmatik einen rein historischen Gang, indem sie mit dem Beweise der Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften beginnt, hierauf zum Beweis ihrer Glaubwürdigkeit fortgeht, und dabei von der historischen die dogmatische in der Göttlichkeit des neuen Testaments bestehende unterscheidet. Auf den Begriff einer göttlichen Offenbarung kommt demnach diese Apologetik einzig durch die exegetisch erhobene historische Thatsache, dass Jesus die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre behauptet hat, und nach seinen Aussprüchen sowohl der Lehre, als auch insbesondere den Schriften der Apostel göttliches Ansehen beizulegen ist. Wie in der ältern Apologetik ist es daher auch hier der Begriff der Inspiration, oder der Satz, dass die heilige Schrift das Wort Gottes enthält; diese Göttlichkeit des Buchstabens ist es, woran das ganze Moment der Apologetik hängt, ohne welches der Begriff einer göttlichen Offenbarung gar nicht festgehalten werden kann. Ist dieser apologetische Beweis so vollständig und genügend als möglich geführt, so besteht sodann, diess ist der dritte charakteristische Zug dieses Supranaturalismus, sein ganzes Geschäft nur noch darin, auf exegetischem Wege rein äusser-

lich auszumitteln, was der Sinn jeder Stelle ist, welche für die christliche Glaubens- und Sittenlehre benützt werden soll. Nicht einmal aus dem Lehrinhalt der Schrift im Ganzen, durch historisch-kritische Erforschung der verschiedenen Lehrbegriffe, die nach der Methode der biblischen Theologie in der Schrift zu unterscheiden sind, wird das christliche Dogma entwickelt, sondern jede Stelle gilt hier gleichviel, und das Dogma wird so überhaupt nicht entwickelt, sondern aus einer beliebigen Zahl von Stellen, die bald daher, bald dorther genommen sind, zusammengesetzt. Die ganze Dogmatik ist ein blosses Aggregat zusammengetragener Stellen, und das ganze dogmatische Verfahren kommt nur darauf hinaus, dass man, was jede Stelle dogmatisches enthält, aus ihr herausnimmt, und ganz so, wie es ist, in das für diesen Zweck bereit stehende Fächerwerk der Dogmatik am betreffenden Orte hineinstellt. Es kann nichts Armseligeres und Geistloseres geben, als eine solche Dogmatik. Die Frage ist immer nur, in welchem Sinne hat Jesus, haben die Apostel diess und jenes gesagt. Diese Frage kehrt bei jeder einzelnen dogmatischen Bestimmung wieder, wie sie schon die Hauptfrage ist, von welcher man ausgeht.

Sehr bezeichnend hat einer der Hauptvertreter dieses Supranaturalismus, Süskind, einer ganz hieher gehörenden Schrift, in welcher der wichtigste Präliminarpunkt der Dogmatik festgestellt werden soll, den Titel gegeben: In welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet? Tübingen 1802. Hat Jesus, wird sodann weiter gefragt, eine absichtliche Causalität Gottes in Beziehung auf seine Religions- und Sittenlehre behauptet, hat er sie für göttlich im engern oder blos im weitern Sinn für übernatürlich oder natürlich, für unmittelbar oder blos mittelbar göttlich, und für total oder nur partiell göttlich ausgegeben? Diese Frage, die nur exegetisch beantwortet werden kann,

soll die Cardinalfrage sein, an welcher die ganze Auffassung des Christenthums hängt. Der ältern Dogmatik, die auch ihr Princip in der Schrift hatte, war doch die Schrift das Wort Gottes, das als solches in seiner Totalität den Inbegriff der göttlichen Offenbarung zu seinem lebendigen substanziellen Inhalt hatte, in sich selbst Leben und Geist, die absolute Wahrheit war, hier aber ist alles auf den Begriff einer rein äusserlichen Auctorität herabgesetzt, auf den Respect, welchen man Jesu und den Aposteln als göttlich beglaubigten Gesandten vermöge dieser ihnen zukommenden Auctorität schuldig ist. Mit aller Ängstlichkeit ist es diesen Supranaturalisten um nichts angelegentlicher zu thun, als darum, dass doch gewiss die Auctorität dieser göttlichen Gesandten in dem ganzen Umfang, in welchem sie sie nach dem durch sie selbst erklärten Willen Gottes anzusprechen haben, auch wirklich anerkannt werde, wesswegen ihnen nichts zum grösseren Anstoss gereicht, als das Semler'sche Princip der Accommodation und die Ausscheidung der jüdischen Zeit- und Volksbegriffe, wogegen sie nie aufhören konnten, auf's eifrigste zu polemisiren. Hatte man nun so alles und jedes in der Schrift apologetisch gerechtfertigt, so hatte man nun auch in dem ganzen Inhalt der Schrift die göttlich geoffenbarte biblische Wahrheit, und an irgend eine weitere Frage, die im speculativen oder kritischen Interesse hätte gemacht werden können, wurde so wenig gedacht, dass es als blosse Gewissensache angesehen wurde, die Ergebnisse der biblischen Exegese einfach als infallible dogmatische Wahrheit hinzunehmen. So unbedingt sollte also die Vernunft dem Schriftprincip sich unterordnen, und doch hatte dieselbe Vernunft, die nur noch als Gewissen eine Stimme haben sollte, überall wieder ihre Hand im Spiel. Man sagte wohl, es komme alles darauf an, in welchem Sinn Jesus die Göttlichkeit seiner Lehre behauptet habe, weil, wenn er keine andere als eine unmittelbare Gött-

lichkeit gemeint habe, nun auch alles Einzelne gleich wahr und göttlich sein müsse. Aber wer stellte denn dieses Princip fest, wer entschied über den Sinn, welchen die Aussprüche Jesu haben sollen? Doch nur dieselbe raisonnirende Vernunft, die auch das Princip des Rationalismus ist. Die ganze apologetische Beweisführung des Supranaturalismus ist nichts als ein sehr künstliches und zum Theil sehr menschlich schwaches Raisonnement. Gesetzt aber auch, es wäre dem Supranaturalismus noch so gut gelungen, sein Princip in dem Sinne, welchen er für den wahren hält, festzustellen, ist darum alles, was sich ihm in Folge seines Princips als Resultat seiner Exegese ergibt, der unzweifelhafte Sinn der der Voraussetzung nach göttlichen Lehre? Gewiss nicht, sondern hier ist es nun erst, wo sich das subjective Vernunftinteresse dieses Supranaturalismus einmischt. Die Storr'sche Schule hat sich durch das Künstliche, Gezwungene, Willkürliche, das ihre Exegese, bei allem Schein von Unbefangenheit und Gelehrsamkeit hat, so bekannt gemacht, dass man mit Recht sagen kann, sie habe in der Schrift immer nur ihren Sinn gefunden, und statt der biblischen Wahrheit immer nur das gegeben, was sie gerade nach ihrer subjectiven Ansicht dafür gehalten wissen wollte. Nicht ohne Grund hat Strauss in seinen Streitschriften seinen Hauptangriff auf diese schwache Seite seiner supranaturalistischen Gegner gerichtet, es konnte ihm nicht schwer werden, die schlagendsten Beweise von der Willkür ihrer Schriftinterpretation zu geben.

Hiemit ist der Supranaturalismus im eigentlichen Sinn charakterisirt. Er tritt nach den angegebenen Merkmalen in seinem Unterschied vom Rationalismus bestimmter hervor, aber es erhellt nun auch aus der Zusammenstellung der beiden Systeme, wie sehr es in der Natur der Sache liegt, dass beide immer wieder in einander übergehen. Was sie auf dem Standpunkt dieser Reflexions-Theologie Gemeinsames haben,

ist sosehr das Überwiegende, Substanzielle, dass der Unterschied zu einem blossen Accidens zu werden scheint. Der Rationalismus wird als rationaler Supranaturalismus, oder supranaturaler Rationalismus, offenbarungsglaubig, und der Supranaturalismus schiebt seinem Offenbarungsglauben seine subjective Vernunft unter, und raisonnirt so ächt rationalistisch wie der Rationalismus.

In das Einzelne des Streits der beiden Systeme, die verschiedenen Wendungen desselben, die Argumente, deren man sich von beiden Seiten bediente, kann hier nicht näher eingegangen werden. Ein Moment jedoch ist zu bezeichnend, als dass es hier nicht hervorgehoben werden sollte. Der Supranaturalismus machte dem Rationalismus den Vorwurf des Atheismus. Diess geschah in der Tittmann'schen Schrift: Über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus. Leipzig 1816. Erklärt es der Rationalismus, wurde argumentirt, für vernunftwidrig, eine göttliche Offenbarung anzunehmen, so kann er überhaupt keine unmittelbare Wirkung Gottes in der Natur glauben. Verwirft die Vernunft eine Offenbarung Gottes, weil sie nichts Unbegreifliches für wahr halten darf, so kann sie auch an Gottes Sein, Wesen und Wirken nicht glauben, weil auch dieses schlechthin unbegreiflich ist. Mit einem Worte, der Rationalist kann nicht glauben, dass Gott die absolute Ursache der Welt sei, die doch nur als eine übernatürlich und unbegreiflich wirkende gedacht werden kann; wer aber ein solches Wesen läugnet, ist Atheist. Das Wahre an diesem Vorwurf ist, dass der Rationalismus, wenn er den Wunderglauben bestreitet, nicht blos die Wunder *in concreto* läugnen, sondern auch die Voraussetzung aufheben sollte, auf welcher die Möglichkeit der Wunder beruht. Es gehört ganz hieher, was Zeller in der Abhandlung über Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes, theologische Jahrbücher 1. S. 285, sehr treffend bemerkt hat. Das Wunder ist

die unmittelbarste Consequenz des gewöhnlichen Theismus. Wird Gott einmal als ausserweltlicher absoluter Wille gedacht, so muss man auch eine Bethätigung dieses Willens in der Welt zugeben, diese Bethätigung aber als Hereingreifen eines transcendenten Princips in den Weltlauf kann nur eine übernatürliche, ein Wunder sein. Der Rationalismus befand sich daher mit seiner Abneigung gegen das Wunder auf keinem günstigen Boden; von der supranaturalistischen Voraussetzung über das Verhältniss Gottes und der Welt ausgehend, hatte er kein Recht mehr, ihre Folge zu bestreiten. Es ist demnach die dem Rationalismus schon nachgewiesene Halbheit, die ihm hier zum Vorwurf gemacht wird, nur ist es eine ebenso beschränkte Ansicht, wenn die Consequenz des Rationalismus alsAtheismus bezeichnet wird. Zwischen dem Theismus und Atheismus liegt in jedem Fall der sogenannte Pantheismus, d. h. eben diejenige Ansicht von dem Verhältniss Gottes und der Welt, in welcher Schleiermacher den gewöhnlichen Wunderbegriff principiell oder speculativ aufgehoben hat. Den gleichen Vorwurf des Atheismus wollte Hahn dem Rationalismus mit der Behauptung machen, er sei seinem geschichtlichen Ursprung zufolge eigentlich Naturalismus. In der Hahn'schen Inauguraldissertation, über welche im Jahr 1827 in Leipzig lebhaft disputirt wurde, *de rationalismi, qui dicitur, vera indole, et qua cum Naturalismo contineatur ratione*, sollte der urkundliche Beweis geführt werden, dass die dem Supranaturalismus entgegengesetzte Ansicht des Rationalismus, wie schon aus dem Gegensatze des Namens erhelle, alsbald mit ihrem klaren Hervortreten im 17. Jahrhundert und sofort von den rechtglaubigen Theologen dem Naturalismus gleich geachtet worden sei. Für die Sache selbst konnte dadurch nicht das Geringste gewonnen werden, sondern es wurde nur ein neuer Beleg für die bekannte schlechte Methode gegeben, welcher zufolge man meint, eine

Ansicht, die man für gefährlich hält, dadurch widerlegt zu haben, dass man ihr einen gehässigen Namen anhängt.

Nach dieser ausführlichen Darlegung des Verhältnisses, in welchem die den Hauptgegensatz bildenden Ansichten auf dem Gebiet der Apologetik zu einander standen, ist es nicht nöthig, bei den einzelnen Argumenten weiter zu verweilen. So vieles, was sonst als ein eigenes apologetisches Moment behandelt wurde, wie das, was sich auf die Person Jesu bezieht, seinen Charakter, Plan, über welchen Reinhard in seinem „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf", eine sehr beliebt gewordene Schrift geschrieben hat, in welcher sich aber nur der dem Supranaturalismus und Rationalismus gemeinsame Mangel an logischer und kritischer Schärfe und tiefern Auffassung kund gibt, seine Sündlosigkeit, welche Ullmann bei der Eröffnung der „Studien und Kritiken", und seitdem wiederholt zum Gegenstand einer sehr vagen, äusserlich gehaltenen apologetischen Untersuchung machte, diess und anderes hängt mit der historisch-kritischen Fage über die evangelische Geschichte zu eng zusammen, als dass es besonders hervorgehoben werden kann. Nur über die beiden Argumente aus den Weissagungen und den Wundern mag hier wegen der Bedeutung, die sie bisher in der Geschichte der Apologetik gehabt haben, etwas weniges bemerkt werden.

1. Der Beweis aus den Weissagungen, welcher in der ältesten Zeit als der wichtigste und überzeugendste galt, so dass an ihm die ganze objective Wahrheit des Christenthums hieng, hat seine Bedentung nunmehr beinahe ganz verloren. Auf dem jetzigen Standpunkt der alttestamentlichen Kritik und Exegese kann es keinen wissenschaftlich gebildeten Theologen geben, welcher noch Weissagungen im alten Sinn annimmt. Nur fanatische Eiferer für die alte Ortho-

doxie, wie Hengstenberg mit seinem Anhang, und beschränkte und inconsequente Schleiermacherianer, wie Sack, Nitzsch u. a., welchen die Schleiermacher'sche Theologie nur zur Folie ihres streng kirchlichen Glaubens dient, geben sich die vergebliche Mühe, den Weissagungsbeweis mit modernen Phrasen aufrecht zu erhalten. Der alte Begriff der Weissagung musste sich von selbst aufheben, seitdem man die alttestamentliche Religionsgeschichte und die Messiasidee aus dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten gelernt hat. Was Schleiermacher in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (Stud. und Krit. 1829, S. 496) schon damals vorausgesagt hat, hat sich seitdem als die richtige Bezeichnung des Standes der Sache vollkommen bewährt: Wenn er die Zeichen der Zeit recht verstehe, so könne die bisherige Behandlung der messianischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder nicht lange mehr Glauben finden unter denen, in welchen sich eine gesunde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet habe. Für ein freudiges Werk könne er das Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären, und es thue ihm leid, dass sich noch immer so viele würdige Männer damit abquälen. Desswegen habe auch Sack in seiner christlichen Apologetik, 1829, nicht für gar zu lange Zeit gearbeitet.

2. In der vorigen Periode war es Spinoza, welcher zuerst das Wunder unter den spekulativen Gesichtspunkt der Immanenz Gottes und der Welt stellte. Der Nächste, welcher nach Spinoza in der Geschichte des Wunderbegriffs Epoche macht, ist D. Hume, welcher nach seiner bekannten skeptisch-kritischen Weise das Wunder nach der Seite seiner Erkennbarkeit in's Auge fasste, und nicht sowohl, wie Spinoza, was es an sich ist, als vielmehr nur, was es für den erkennenden Verstand ist, untersuchte. In seiner Untersu-

chung über den menschlichen Verstand, Abschnitt X., kam Hume auf die Frage nach dem Wunder. Nach Hume geht alles von der Erfahrung aus, es gibt keine Erkenntniss ausser der Erfahrung, die Erfahrung selbst aber wird bestimmt durch das Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen oder der Association der Vorstellungen. Dieser Theorie gemäss stellte Hume in Ansehung der Wunder den Grundsatz auf, dass eine Erzählung in dem Grade an Wahrscheinlichkeit verliere, als ihr Gegenstand ausserordentlich sei, oder von bekannten Gesetzen abweiche. Da die Wahrheit von allem für uns darauf beruht, dass wir es in Zusammenhang bringen, das Eine an das Andere anknüpfen, so fehlt es uns für eine Wundererzählung, da sie mit dem, was sie betrifft, ganz für sich steht, gleichsam in der Luft schwebt, statt auf dem festen Boden der Erfahrung zu stehen, an jedem Anknüpfungspunkt in unserm Bewusstsein. Kein menschliches Zeugniss für irgend eine Art von Wunder kann es je bis zur historischen Gewissheit oder auch nur zu irgend einer Wahrscheinlichkeit bringen, und man kann daher als Grundsatz feststellen, dass kein menschliches Zeugniss hinreicht, um ein Wunder zu erweisen und es zu einer sichern Grundlage eines Religionssystems zu machen.

An die Hume'sche Kritik des Wunderbegriffs schloss sich die Kant'sche an. Die Kant'sche Philosophie musste die Frage nach der Möglichkeit des Wunders überhaupt, was es an sich ist, ganz auf sich beruhen lassen, um so mehr aber gehörte die Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders ganz zu ihrer eigentlichsten Aufgabe. Darüber wurde jedoch verschieden hin und her geredet, während das Wahre unstreitig nur diess sein kann, dass nach Kant'schen Principien eine übersinnliche Causalität, wie sie dem Wunder zu Grunde liegt, durch die Kategorien des menschlichen Erkenntnissvermögens nicht erkannt werden kann. Mit dem Kant'schen Standpunkt

hängt es zusammen, dass der Rationalismus in seiner Polemik gegen den Wunderglauben sich auf die Erkennbarkeit des Wunders beschränkte, seine Möglichkeit dagegen wenigstens nicht entschieden zu läugnen wagte. Die Frage nach dem Wunder an sich ist erst durch Schleiermacher, dadurch, dass Schleiermacher auf die spinozistische Weltansicht zurückgieng, wie man wohl sagen darf, für alle denkenden Theologen zur Entscheidung gebracht worden. Die Halbheit der gewöhnlichen theologischen Ansicht aber hilft sich theils dadurch, dass man von dem Wunder in Phrasen spricht, durch welche das Supranaturalistische des Wunders scheinbar naturalisirt wird, theils dadurch, dass man das Absolute des Wunderbegriffs fallen lässt, sich aber um so mehr an das Wunder im relativen Sinn hält, wodurch für die vageste Vorstellungsweise freier Spielraum gelassen wird. Aus allem zusammen aber ist wohl deutlich genug zu sehen, dass der eigentliche Wunderbegriff nur eine schwache Stütze im Bewusstsein der Zeit hat.

Da schon die philosophische Frage nach dem Wunder ihre Richtung vorzugsweise auf die Erkennbarkeit des Wunders nahm, so drang sich schon von dieser Seite die exegetisch-kritische auf, ob uns die biblischen Wundererzählungen wirkliche Wunder erkennen lassen. Diese Frage musste aber nur um so näher gelegt werden, je mehr überhaupt die ganze Auffassungsweise der biblischen Schriften und ihres Inhalts in exegetischer und historischer Hinsicht eine kritische wurde. Wie wenn man ganz nach dem Hume'schen Grundsatz hätte verfahren wollen, dass ein Wunder alle Wahrscheinlichkeit gegen sich habe, suchte man sich der biblischen Wunder auf jede Weise zu entledigen. Am gewaltsamsten geschah diess durch die sog. natürliche Erklärung, wie sie von Mehreren, z. B. Thiess, Gabler, am scharfsinnigsten und mit methodischer Consequenz von Paulus auf die neutestamentlichen Wunder-

erzählungen angewandt wurde. Diese Wundererzählungen wurden dadurch naturalisirt, dass man durch Einschiebung natürlicher Ursachen einen natürlichen Zusammenhang herzustellen suchte. Die mythische Erklärung, die in ihrer weitern Ausbildung an diese rationalistische sich anschloss, kann nur als die Befreiung des Bewusstseins von einem unnatürlichen Zwang angesehen werden, welcher darin bestand, dass man auf der einen Seite den Buchstaben der Schrift unbedingt anerkennen, auf der andern aber das Recht haben sollte, auf das willkürlichste mit ihm zu verfahren. Im Allgemeinen darf mit Recht behauptet werden, dass dem Wunder im alten Sinn durch die biblische Kritik und Exegese ebensosehr sein Boden genommen worden ist, als durch die Philosophie. Diese wenigen Andeutungen mögen hier genügen.

2. Die Lehre von der Schrift, Kanon und Inspiration.

Um die Veränderungen richtig zu verstehen, die in diesem Theile der Apologetik erfolgten, muss man sich genau den Begriff vergegenwärtigen, welchen man bisher von der Schrift und ihrem kanonischen Charakter hatte. Als kanonisch galt die Schrift nicht blos sofern die einzelnen Schriften von den heiligen Schriftstellern, welchen sie zugeschrieben wurden, auch wirklich verfasst sein sollten, sondern wegen ihres übernatürlichen göttlichen Inhalts, welchen sie vermöge ihres Ursprungs hatte. Dabei machte man nicht den geringsten Unterschied, weder unter den einzelnen Schriften, noch in Ansehung ihres Inhalts, welcher Art auch derselbe sein mochte, alles und jedes sollte als Theil des Kanon auf gleiche Weise göttlich sein. Der ganze Kanon der Schriften alten und neuen Testaments wurde als ein in sich abgeschlossenes, schlechthin sich selbst gleiches Ganze betrachtet, zu welchem nichts hinzugethan und von welchem nichts hinweggethan werden konnte. Man sah nur auf das Ganze, nicht auf das Einzelne, weil das Einzelne nur in der

Einheit des Ganzen begriffen sein konnte. Kanonisch und göttlich sollten demnach schlechthin identische Begriffe sein.

Gegen diesen Begriff des Kanon erhob zuerst Semler Widerspruch in seiner in der Geschichte des Kanon Epoche machenden Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 1771. Ich gestehe schon lange, sagt Semler in der Vorrede, dass mir *compendia* und *systemata* zu dem jetzigen Zweck nicht mehr gut und hinreichend vorkommen, die Lehre *de scriptura sacra* muss vornemlich erst viel besser und richtiger bearbeitet werden. Die alten lateinischen Verwirrungen Augustin's und vieler anderer werden nach und nach sich entwickeln. Freilich wird des Menschen Verstand, Vernunft, Wille, und der Gebrauch aller seiner menschlichen Fähigkeiten durch das Wort Gottes in eine neue Ordnung und Fertigkeit gebracht, diess ist auch allen Menschen nöthig, aber nicht *scriptura sacra*, in Einem Bande genommen, ist geradehin dieses kräftige Wort Gottes, so die Menschen bessert. Man wird am ersten und meisten stutzen, ob ich nicht auf diese Art das sogen. *principium cognoscendi* ungewiss mache oder aufhebe. Allein nichts weniger, man muss sich nur nicht daran stossen, dass ich von mehreren Büchern behaupte, dass manche Leser, fähigere und geübtere, sie gar wohl nicht für solche halten können, woraus sie moralischen Unterricht ferner nehmen sollten zu ihrer Besserung. Es können hingegen auch solche Bücher von andern Lesern, die eine geringere Kenntniss haben, noch benützt werden. Manche moralische Vorstellungen und Wahrheiten werden einigen Lesern zuerst daraus bekannt, welche hingegen andern Menschen wirklich schon besser bekannt waren, als sie je in solchen Büchern stehen. Es bleiben alle Bücher, die einen lehrenden Inhalt haben, ganz oder den einzelnen Theilen nach, wirklich ein *princ. cognosc.* Wenn aber in Büchern oder ihren Theilen keine dergleichen Lehren und Anleitungen zu innerer geistlicher

Ausbesserung vorkommen, sondern blos menschliche Handlungen und Historien, so stecken sie zwar unter dem Namen *scr. sacra*, gehören aber desswegen nicht zu dem *principium cognoscendi*, wenn man es nicht blos als eine historische Quelle verstehen will, woraus freilich die Historie der Juden gelernt wird. Sollte denn die gewissenhafte Erkenntniss der Christen etwa abnehmen oder gehindert werden, wenn sie sogar aus wirklicher freier Einsicht und wachsender Erkenntniss das eine und andere dieser Bücher bei Seite legen, welche bei den Juden h. Bücher, oder bei den ehemaligen Christen kanonische Bücher hiessen, indem sie ehedem für unfähigere Leute einigen Nutzen hatten? Ich dächte eben dieses Wachsthum der Erkenntniss und ihr wirksamerer Gebrauch wäre die Absicht aller jener einzelnen Hülfsmittel oder schriftlichen Aufsätze, welche Gott unter den Juden und Christen nach und nach mitgetheilt hat. Das Wachsthum der Erkenntniss aber ist ja nach den subjectiven Fähigkeiten so verschieden, dass es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit geben kann.

Schon hierin ist die neugewonnene Ansicht ausgesprochen, welche Semler in der Abhandlung selbst weiter ausführte. Was es ihm unmöglich machte, die beiden Begriffe kanonisch und göttlich, wie bisher, für gleichbedeutend zu halten, war die Thatsache, dass die kanonischen Schriften so viel Temporelles und Lokales, oder, wie er sich ausdrückte, so viel Judenzendes enthielten, was nur die alten Juden und Christen angehen konnte, nicht aber uns. Welch ein Zwang, sagt Semler S. 66, wird seither, ich weiss nicht, ob in innerlichem Ernst, oder aus Gewohnheit, oder aus Absichten angewendet, die wenigstens nicht so gemeinnützig heissen mögen, als die, welche ich befördern will, wenn man die Göttlichkeit und allgemeine Unentbehrlichkeit aller einzelnen Bücher für uns heut zu Tage mit aller anhängenden grossen

Verbindlichkeit auf immer beweisen will! Ruth, Esther, Nehemiä, Esdrä, die sämmtlichen historischen Bücher, das sog. Hohelied. Ob denn alle Menschen, ohne Unterschied ihrer Fähigkeiten, wirklich solche Anfangsgründe jetzt und solange die Welt stehen wird, immerfort gleich gut nöthig haben sollen, welche ehedem der eine Theil der wirklich sehr unfähigen und uncultivirten Juden, die wir am meisten kennen, die nicht einmal recht mit manchen redlichen Griechen und Römern verglichen werden dürfen, unter dem Namen h. Schrift in der festgesetzten bürgerlichen ehemaligen Societät angenommen hat. Er könne, versichert er, die so alte, als allgemeine Meinung und Lehre nicht öffentlich noch jetzt fortsetzen, dass alle diese Bücher, die im kirchlichen Kanon wegen der öffentlichen Lehrordnung stehen, wirklich gleich gut einen göttlichen Ursprung haben und zu einem unmittelbaren gleich guten Nutzen für alle Leser aller Zeiten, ihres würdigen Inhalts wegen, noch immer bestimmt seien, und also den steten Erkenntnissgrund heilsamer Wahrheiten unaufhörlich ausmachen. Was soll ich denn jemand für heilsame Wahrheiten aus dem Buch oder jüdischen Roman von der Königin Esther beweisen, oder aus der kleinen Erzählung von der Ruth? u. s. w. Semler sagt diess zuächst von Büchern des alten Testaments, aber es gilt vom Kanon überhaupt, also auch vom neuen Testament. Sein Hauptgedanke ist, dass nicht alles in den kanonischen Schriften denselben sittlich-religiösen Werth für uns haben kann. Es muss daher unterschieden werden zwischen dem substanziellen Inhalt dieser Bücher, welcher auch für uns noch gilt, und dem Übrigen, was sich blos auf die damalige Zeit bezog, oder zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift. Zwischen beidem, sagt Semler S. 75, muss gar sehr unterschieden werden, weil wir den Unterschied kennen; dass man ihn vorher nicht eingesehen hat, könne uns nicht abhalten, ihn zu machen. Zu der h. Schrift, wie dieser historische relative Terminus unter den Juden aufgekom-

men sei, gehöre Ruth, Esther, Hohelied, aber zum Worte Gottes, das alle Menschen in allen Zeiten weise macht zur Seligkeit, gehören diese heilig genannten Bücher nicht alle. Der Grund, warum alle 24 ohne Unterschied bei den Juden heilige Bücher heissen, sei gar nicht derjenige, welchen Christen in ihrem Begriff von Theopneustie haben, wornach solche Bücher, wie Ruth, nicht von Gott eingegebene Bücher zum Unterricht aller Menschen ausser den Juden heissen könnten, da ihr Inhalt zur grössern Vollkommenheit und geistlichen Wohlfahrt der Menschen weder durch Unterricht, noch durch Wirkung desselben etwas helfen könne. Heilige Bücher haben sie bei den Juden nur desswegen geheissen, weil sie von Verfassern herrührten, die sie durch den heiligen Geist geschrieben haben sollten. Nun sollten aber Christen nicht geradehin ohne vernünftige Prüfung, ohne Einschränkung des Terminus: durch den heiligen Geist, den Schluss gelten lassen: Bücher, die nach jüdischer Lehrart durch den heiligen Geist geschrieben sind, müssen von allen Menschen zu ihrer grössern moralischen Wohlfahrt angenommen, und unaufhörlich zum Erkenntnissgrund gebraucht werden. Die Emancipation des christlichen Bewusstseins vom Judenthum, die Ausscheidung aller jüdischen Elemente aus dem Inhalt desselben war der leitende Gedanke Semler's, in diesem Sinne sprach er die freie Untersuchung des Kanon als das freieste Recht aller denkenden Christen an.

Hierin hatte Semler vollkommen Recht; als der absolute Inbegriff aller Wahrheit können Schriften, die selbst nur ein Zeitprodukt sind, nicht gelten, und wenn sie auch damals, für jene älteste Zeit, der adäquate Ausdruck ihres religiösen Bewusstseins waren, so können sie diess doch nicht mehr für uns, der Natur der Sache nach sein. Einseitig war nun aber in dem Semler'schen Begriffe des Kanon, dass Semler, während doch in seiner Ansicht von den kanonischen Schrif-

ten im Grunde alles lag, um ihre kanonische Auctorität völlig fallen zu lassen (denn welchen religiösen Werth konnten solche Schriften noch haben, wenn sie doch eigentlich als blosse Zeitprodukte angesehen werden sollten), dieselbe doch wieder aufrecht erhalten wollte, dabei aber die Fortdauer ihrer kanonischen Auctorität auf etwas gründete, was sich von selbst aufhob. Sie sollten auch jetzt nicht blos als kanonische, sondern auch als göttliche Schriften gelten, aber dieser göttliche Charakter sollte ihnen nur wegen ihres moralischen Inhalts und soweit sie einen solchen hatten, zukommen. Setzte man aber den kanonischen Werth dieser Schriften nur in das Moralische ihres Inhalts, so abstrahirte man ebendamit von dem religiösen oder specifisch christlichen Inhalt und Charakter derselben, und nahm somit auch keine Rücksicht darauf, dass sie als der ursprüngliche Ausdruck des christlichen Bewusstseins nicht nur eine sehr wichtige geschichtliche Bedeutung, sondern auch einen gewissen normativen Werth für alle Zukunft haben müssen. Das blos Moralische erschöpfte demnach die kanonische Qualität dieser Schriften noch nicht; sodann aber, wenn nun einmal auch bei dieser neuen Bestimmung des Begriffs der Kanonicität das Kanonische auch das Göttliche sein sollte, in welchem vagen Sinne wurde der Begriff des Göttlichen genommen, wenn das Göttliche nur so viel sein sollte, als das Moralische? Die Rede ist, sagt Semler S. 22, von moralischen Ideen und Grundsätzen, welche im Verstand und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen, und des Menschen Zustand wirklich besser und vollkommener machen, weil er selbst diese Ideen einsieht und braucht, als Gründe seiner grössern Wohlfahrt. Dieser moralische Erfolg von wirklicher Ausbesserung des Menschen ist von Gott, von dem alle gute und alle vollkommene Gabe uns zu Theil wird, oder von dem alle Realität herrührt. Diess ist eine ganz gewisse göttliche Wirkung, man mag sie benen-

nen, wie man will. Nur in diesem allgemeinen unbestimmten Sinn sollten demnach die Schriften göttlich sein, also nur in einem Sinn, in welchem sie in eine Klasse mit allen andern Schriften zu stehen kamen, welchen man irgend einen Werth für die moralische Ausbesserung des Menschen zuschreiben konnte. Warum sollten also sie gerade vorzugsweise kanonische Auctorität haben? Und wenn sie auch eine solche haben als Erkenntnissquelle gewisser moralischen Begriffe und Lehren, die durch sie erst zum Bewusstsein gebracht wurden, so mussten sie doch eine solche Auctorität verlieren, sobald das sittliche Bewusstsein so erstarkt war, um auch ohne eine solche äussere Auctorität die Motive des sittlichen Handelns in sich selbst zu haben. Diess folgt nothwendig aus dem Semler'schen Begriff des Kanon. Man nehme nur, wie Semler sich hierüber näher erklärt. Gesetzt, sagt er S. 25, ein Leser hat schon die edle Denkungsart über äusserlich vorfallende Dinge, welche Paulus dem Philemon gegen den Onesimus beibringen will, wie soll dieser dafür halten, der Brief an den Philemon sei ein eigentlich göttlicher oder aus besonderer Eingebung Gottes geschriebener Brief, da er in sich stets diese menschenliebige Gemüthsart schon hat, und jetzt nichts weiter daraus für sich und andere lernen kann? Ist ein Leser mit den moralischen Wahrheiten und ihrem Werth an und für sich, was ihren Nutzen für ihn betrifft, schon bekannt, ist er in der Übung solcher Vorschriften schon begriffen, ist er schon so menschenfreundlich u. s. w., ist ihm also der Ton in der Apokalypse unangenehm und widerlich von Vertilgung der Heiden u. s. w., wie soll dieser in diesem Buche lauter göttliche allgemeine Liebe und Wohlthätigkeit zur Ausbesserung der Menschen finden, ohne welche er es nicht dafür ansehen kann, dass es Gott, der lauter Liebe gegen die Menschen ist, zum besondern eigentlichen Urheber habe? Es muss also für manche Menschen, welche die heilsame Kraft der Wahrheiten

zu erfahren angefangen haben, frei bleiben, sowohl von einzelnen Büchern, als von einzelnen Theilen mancher Bücher nach ihrem moralischen gemeinnützigen Werth zu urtheilen, nach ihrer eigenen Erkenntniss. — Auf einer niedrigeren Stufe der natürlichen moralischen Erkenntniss konnten diese Bücher wohl eine neue Erkenntnissquelle sein, nicht aber für solche, die schon vorher Einsicht und Übung hatten (S. 3). Der Inhalt so mancher Bücher ist so wenig so beschaffen, dass dadurch die natürlichen moralischen Kenntnisse, wenn sich dergleichen bei Menschen schon in einiger Reife finden, bestätigt oder erweitert und verbessert werden können. Wo sollte also die Verbindlichkeit herkommen, diese Bücher für göttlich eingegeben zu halten? Wie soll denn ein Leser es machen, der schon edlere Grundsätze hat, als jene kleine alte Begebenheit im Buch Ruth nach seinem ganzen Bewusstsein einschliesst, und dennoch dieses Buch für ein solches halten soll, wodurch Gott seine gütige Absicht auf das grössere Wachsthum einer lebendigen moralischen Erkenntniss von ihm für alle Menschen habe deutlich zu erkennen geben, und geistliche Vollkommenheiten befördern wollen? Die gewissenhafte ehrliche Anwendung seiner Seelenkräfte sowohl als seiner erkannten Grundsätze kann man dem Leser unter keinem Schein untersagen, sie gilt nicht nur von solchen einzelnen Büchern, an denen man gar nichts Allgemeingültiges und zu aller Zeit Wichtiges für die menschliche grössere Vollkommenheit findet, welches doch der Charakter des Göttlichen ist, sondern auch von den einzelnen Theilen anderer Bücher, die nicht durch und durch jene geringe entbehrliche Beschaffenheit haben (S. 35 f.). Wie sich im mündlichen Unterricht vieles fand, das blos nach den ganz besondern Umständen der damaligen Zuhörer eingerichtet wurde, so ist es offenbar, dass auch in der schriftlichen Auffassung, welche an damalige Leser einer bestimmten Zeit und einer

besondern Provinz eingerichtet worden, manche Theile von einer eingeschränkten und sehr veränderlichen Brauchbarkeit und Nutzbarkeit sich finden müssen, die mit gar keinem wirklichen Grunde dafür angesehen werden können, dass sie eine durchgängige Allgemeinheit der ebenso guten schicklichen Anwendung auf alle Leser aller andern Zeiten und anderer Gegenden mit sich brächten. Es gibt also ganz gewiss in andern Schriften dieses sogenannten Kanons solche Stellen und Theile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern oder Lesern gleichsam vergangen sind. Die Zuhörer waren in einer Lage ihrer innerlichen Umstände und ihrer Fähigkeiten, welche so oder so wenig geübt waren, und einer Lage ihres äussern Zusammenhangs, welche Lage zuweilen bei manchen andern Zuhörer sich wohl meistens auch wieder finden kann, aber sie ist nicht allgemein, und es kann also eine solche Rede oder Schrift in Ansehung der ganzen Einrichtung nicht allen und jeden andern Lesern ebenso wichtig und ebenso sehr nützlich heissen, als für jene ehemaligen (S. 41 f.).

Es sind hier alle wesentlichen Äusserungen Semler's über die vorliegende Frage zusammengestellt, aber nur um so klarer ist nun auch aus ihnen zu sehen, wie sehr Semler alle Schriften des Kanon als blosse Erzeugnisse ihrer Zeit betrachtete. Soll nun das, was sie zu kanonischen und göttlichen macht, nur das Moralische ihres Inhalts sein, so folgt hieraus von selbst, dass ihre Kanonicität in dem Grade antiquirt werden musste, in welchem das sittliche Bewusstsein dazu fortschritt, in sich selbst den Grund der sittlichen Wahrheiten zu erkennen, welche jene Schriften enthalten. Welche kanonische Auctorität können sie demnach für unsere Zeit noch haben? Wird also die Kanonicität nur auf das Moralische des Inhalts der Schriften des alten und neuen Testa-

ments gegründet, so hebt sie sich ebendamit von selbst auf. Es ist diess die natürliche Folge davon, dass Semler, während er doch den alten Begriff des Kanons völlig fallen liess, sich gleichwohl von der nur dem alten Begriff anhängenden Bestimmung noch nicht frei gemacht hatte, dass kanonisch und göttlich identische Begriffe sind. Weil nun also was kanonisch ist, auch göttlich ist, so müssen diese Schriften, sofern sie einmal als kanonische gelten, den Charakter der Göttlichkeit an sich tragen, dieses Göttliche aber konnte, nachdem diesen Schriften der specifisch göttliche Charakter, welchen sie nach dem alten Begriff des Kanons hatten, abgesprochen worden war, nur in das Allgemeinste gesetzt werden, in das Moralische des Inhalts. Es hebt demnach diese neue Bestimmung des Begriffs des Kanon sich selbst auf, sie kommt aber auch in Widerspruch mit der Geschichte. Was kanonisch ist, ist göttlich, was göttlich ist, ist eingegeben, was eingegeben ist, ist prophetisch oder apostolisch. Wenn nun aber als kanonisch oder göttlich nur das gelten soll, was noch jetzt förderlich für die Moralität ist, soll das Moralische des Inhalts etwa auch das Kriterium des apostolischen Ursprungs sein? Semler machte sich diese Consequenz nicht ganz klar, sie lag aber unstreitig in seinen Prämissen, und er kam ihr nahe genug, wenn er a. a. O. S. 29 sagt: das Zeugniss der Kirche könne wie ein jedes historisches Zeugniss nur von einer äusserlichen Begebenheit etwas bejahen oder verneinen, die Frage aber, ob ein Buch oder mehrere einen göttlichen Ursprung haben, oder einem Verfasser eingegeben worden sind, sei keine äusserliche Begebenheit, es gebe also auch davon kein äusserliches oder historisches Zeugniss. Ist eine göttlich eingegebene Schrift nur entweder eine prophetische oder apostolische, so kann man demnach auch nur durch historische Zeugnisse wissen, ob ein Apostel der Verfasser einer Schrift ist. Wie kann denn hierüber das Mo-

ralische des Inhalts entscheiden? Soll aber eine Schrift nur wegen ihres moralischen Inhalts eingegeben sein, so abstrahire man im Begriff des Kanonischen nicht blos von dem apostolischen Ursprung, sondern auch der Göttlichkeit, die man als Eigenschaft einer kanonischen Schrift verlangt. Man sollte diess um so mehr von Semler erwarten, da er selbst als Resultat seiner historischen Untersuchungen angibt, es sei in der alten Zeit nicht so ausgemacht gewesen, welche Bücher ganz allein göttliche heissen können, aus dem öffentlichen Vorlesen könne nicht auf die Göttlichkeit des Ursprungs geschlossen werden, unter den verschiedenen Parteien der Christen sei noch keine allgemeine Übereinstimmung in Hinsicht des Kanon gewesen, man habe sich erst im vierten Jahrhundert vereinigt. Warum wollte demnach auch Semler kanonische Schriften immer noch als göttliche, göttlich eingegebene angesehen wissen? Offenbar ist diess ein Punkt, in welchem in Semler bei aller Freiheit seiner Ansicht noch eine gewisse Befangenheit zurückblieb, seine Consequenz hätte erfordert, dass er mit dem alten Begriff des Kanon auch die Göttlichkeit der sogenannten kanonischen Schriften fallen liess. Denn welches Interesse konnte es haben, Schriften, die man als blosse Zeitprodukte betrachtete, wegen der allgemeinen moralischen Wahrheiten, die sie enthielten, für göttlich eingegebene zu halten? Dass Semler diesen weitern Schritt nicht that, hierin noch an den alten Begriff des Kanon gebunden blieb, hat ihn zu unhistorischen Urtheilen verleitet, wovon er in seiner Kritik der Apokalypse den deutlichsten Beweis gegeben hat.

Der Anstoss, welchen man, wie schon in der alten Zeit, so auch jetzt wieder an der Apokalypse nahm, war es, was in Deutschland zuerst freiere Untersuchung des Kanon in Bewegung brachte, und Semler nahm von Anfang an den lebhaftesten Antheil daran. Schon im Jahr 1769 gab Semler die nachgelassene Schrift des Ansbach'schen Decan Oeder, welche

unter dem Titel: Christlich freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis zu beweisen suchte, dass sie nicht für eine Schrift des Apostels Johannes gehalten werden könne, mit seinem beistimmenden Urtheil heraus. Seitdem wurde die Frage über die Ächtheit der Apokalypse vielfach erörtert. Semler selbst liess im Jahr 1776 eine neue Untersuchung über Apokalypsin erscheinen. Auf dieselbe Seite mit Oeder und Semler stellte sich namentlich Merkel, welcher im Jahr 1782 eine historisch-kritische Aufklärung der Streitigkeit der Aloger und anderer alten Lehrer über die Apokalypse als einen Beitrag zum zuverlässigen Beweis, das die Apokalypsis ein untergeschobenes Buch sei, herausgab. Bestritten wurde die Ächtheit der Apokalypse allerdings durch historisch-kritische Gründe, durch genaue Untersuchung der ältesten Zeugnisse für und gegen die Apokalypse, aber der eigentliche Grund der Verwerfung war in letzter Beziehung doch die Überzeugung, dass ein Buch von so dunklem und räthselhaftem, so unerbaulichem, wenn nicht geradezu schädlichem, doch jedenfalls höchst nutzlosem Inhalt unmöglich eine apostolische Schrift sein könne. Semler hat sich hierüber sehr unzweideutig ausgesprochen. Welchen Gefahren, sagt er, neue Untersuchungen S. 194 f., müsste ich die christliche Lehre und Religion aussetzen, wenn ich mir anmassete, die Apokalypse zum Grunde und zur Quelle derselben zu empfehlen. Wie kann der christlichen Religion für unsere Zeit auch nur irgend etwas daran liegen, dass man diess so verschlossene Buch nicht zum Gebrauch empfiehlt, da es ja Niemand verstehen und zu irgend etwas als Christ nutzen kann. Ob ein Buch unter den im kirchlichen Kanon zusammengefassten Büchern eine apostolische Urkunde sei, ob Gottes Eingebung, Mitwirkung und Genehmhaltung dem Buche zukomme, kann ein untersuchender und denkender Christ nicht anders für sich in Absicht seiner entscheiden, als nach

dem Inhalt und der Übereinstimmung mit der unläugbaren christlichen Lehre. Wird die Apokalypse in's künftige dem Cajus oder Titius erbaulich werden, ist sie es jetzt schon für sie, so nehmen sie es an als Unterweisung Gottes zu ihrer gewissen Seligkeit. Weil ich aber weder Erbauung für mich, noch Übereinstimmung mit der unläugbaren geistlichen vollkommenen Lehre Christi darin finde, das Buch auch gar nicht von einem Apostel herkommt und im ersten christlichen Jahrhundert nicht da gewesen, so weit historische Kenntnisse davon da sind, so kann ich es nicht für eine ächte Urkunde der christlichen Lehre und Religion annehmen, kann also auch die gemeinste Meinung nicht mehr bestätigen. Die gemeinste Meinung war, dass der Apostel Johannes der Verfasser der Apokalypse sei. Welches Bedenken konnte denn nun aber, vorausgesetzt, dass die äussern Zeugnisse, was ja wirklich der Fall ist, nicht zu ungünstig für die Apokalypse lauteten, ein so freidenkender Theologe, wie Semler, haben, die Apokalypse, trotz ihres Inhalts, für das Werk eines Apostels zu halten? Man sieht hier eigentlich keinen rechten Zusammenhang. Dachte man über den Kanon nicht mehr, wie bisher, so konnte man auch über die Apostel nicht mehr dieselbe Meinung haben. Allein wir haben hier dieselbe Halbheit der Ansicht vor uns, wie bei der Accommodationshypothese. Hatte man sich auch in seinem religiösen Bewusstsein von dem Inhalt losgemacht, so hatte man doch vor der Person der Apostel zu grossen Réspect, als dass man ihnen etwas zugeschrieben hätte, was sie unserer Zeit gegenüber zu sehr hätte herabsetzen müssen. Die Apostel selbst also sollte der kritische Process, welchem man die Schriften des neuen Testaments und ihren Inhalt unterwarf, so viel möglich unberührt lassen, was man nicht mehr für kanonisch im alten Sinn halten konnte, sollten sie wenigstens nicht geschrieben haben. Hierin war das kritische Bewusstsein jener Zeit bei aller

Freiheit, mit welcher es sich entwickelte, noch ein auf eigene Weise gebundenes; wie sollte man sich aber darüber wundern, wenn man erwägt, dass ja dieselbe unkritische Bedenklichkeit in Hinsicht des Verfassers auch noch den neuesten kritischen Untersuchungen über die Apokalypse zu Grunde liegt. Dass die Kritik, wenn sie eine wahre, d. h. unparteiische sein soll, von jedem, somit auch dem religiösen Interesse frei sein muss, ist, so einfach es ist, gleichwohl für so viele eine Unmöglichkeit zu begreifen.

Die Semler'sche Kritik und die dadurch geänderte Ansicht des Kanon war für jene Zeit ein grosser Fortschritt, wogegen sich aber auch ein sehr lebhafter Widerspruch erhob, der um so weniger ausbleiben konnte, da in der Art und Weise, wie Semler seine neuen Ideen und Ansichten darzulegen pflegte, gar zu vieles unmotivirt und schlecht begründet war. Er liess es sich jedoch, da die Klagen und Vorwürfe und die verkezerungssüchtigen Urtheile, die er besonders wegen seiner Ansicht vom Kanon über sich ergehen lassen musste, ihm gar nicht gleichgültig waren, nicht verdriessen, sich mit seinen Gegnern recht tapfer herumzuschlagen, wie die seiner Schrift über den Kanon beigegebenen Antikritiken und historischen Erläuterungen beweisen. Es war diess ein Hauptpunkt der theologischen Bewegung jener Zeit. Die Gegner sahen recht gut ein, wohin die Semler'schen Ansichten und Grundsätze in ihrer weitern Entwicklung und Anwendung führen mussten. Selbst Ernesti hielt Semler die ernste Bedenklichkeit entgegen: wenn wir es zugeben, dass Apokalypsis kein göttlich Buch ist, so wird man bald über die andern Bücher herfallen (Semler, theologische Briefe, zweite Sammlung S. 235), eine Besorgniss, welcher Storr in seiner neuen Apologie der Offenbarung Johannis, 1783, mit ganzem Herzen beistimmte; er sah in der Semler'schen Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon den Anfang an einem Werke ge-

macht, das neben der Offenbarung Johannis und den übrigen schon von Oeder verworfenen Büchern noch manche andere Theile des Kanon auf's tiefste herabsetze, und nach solchen Grundsätzen es für die Zukunft unmöglich mache, aus der ganzen Schrift noch einen zuverlässigen Beweis für die Wahrheit einer Lehre, oder auch nur einer sichtbaren aber ausserordentlichen Thatsache zu führen. Es konnten jedoch alle die Klagen und Besorgnisse, und alle Versuche, die angeregte kritische Frage soviel möglich niederzuschlagen, nichts helfen, der einmal begonnene kritische Process musste seinen weitern Verlauf nehmen, und es wurden wirklich, wie jene Gegner befürchteten, der Reihe nach beinahe alle Schriften des Kanons mehr oder minder in denselben hineingezogen. Zwar stellt sich gerade über jene Schrift, mit deren Untersuchung diese kritische Bewegung ihren Anfang genommen hatte, das Urtheil mehr und mehr auf eine Weise fest, welche die der Ansicht ihrer ersten Bestreiter gerade entgegengesetzte ist, es ist diess aber nur die natürliche Consequenz des Standpunkts, auf welchen sie sich selbst gestellt hatten, und in der Hauptsache kam es wirklich dazu, wozu der erste Anstoss durch Semler gegeben worden, dass die Ansicht über den Kanon eine wesentlich andere, auf einem ganz andern Princip beruhende wurde, als sie früher war. Es ist der Ort hier nicht, den Gang der kritischen Untersuchungen, durch welche dieser Umschwung der Ansicht herbeigeführt wurde, speciell weiter zu verfolgen, es genügt an einigen Andeutungen, um das Resultat, das er im Allgemeinen hatte, zu fixiren, und den Punkt zu bezeichnen, auf welchem nunmehr die Frage über den Kanon steht.

Den synoptischen Evangelien ist durch die vielfachen kritischen Untersuchungen ihres Ursprungs und besonders ihres Verhältnisses zu einander, um die so merkwürdige Erscheinung ihrer Übereinstimmung sowohl, als ihrer Ab-

weichung zu erklären, der alte Besitzstand der historischen Auctorität so angefochten worden, dass sie nicht mehr für die unmittelbaren göttlich beglaubigten Urkunden über die Urgeschichte des Christenthums, wofür sie bisher galten, gehalten werden können, sondern nur für Berichte aus zweiter und dritter Hand. Das Evangelium Matthäi steht in einem so secundären Verhältniss zum alten Evangelium der Hebräer, dass sein apostolischer Ursprung sehr problematisch wird. Die beiden andern synoptischen Evangelien, das des Marcus und Lucas, die ja in jedem Fall nur sehr mittelbare apostolische Quellen sind, werden über die apostolische Zeit in dem Grade weiter hinausgerückt, je wahrscheinlicher sich in ihnen eine bestimmte, mit den Parteiverhältnissen der ältesten Kirche zusammenhängende Tendenz nachweisen lässt. Die Hauptfrage, ob wir überhaupt in den Evangelien den unmittelbaren Bericht eines Augenzeugen des Lebens Jesu haben, kann nur noch auf dem Boden des johanneischen Evangeliums entschieden werden, aber auch auf diesem Boden schwankt die Entscheidung mehr als je. Es sind in der neuesten Zeit gegen den apostolischen Ursprung und den historischen Charakter dieses Evangeliums so viele und so bedeutende in den innersten Mittelpunkt desselben eingreifende Zweifel angeregt worden, dass es sich kaum denken lässt, das kritische Urtheil werde sich auf eine entscheidende Weise dahin feststellen, wir haben in diesem Evangelium eine ebenso ächt apostolische als wahrhaft historische Darstellung der evangelischen Geschichte. Über die Apostelgeschichte hat sich gleichfalls eine Ansicht gebildet, welcher zufolge man, wenn man auch in Hinsicht ihrer Entstehung und Tendenz nur bei dem Resultat stehen bleibt, welches Schneckenburger in seiner Schrift über den Zweck der Apostelgeschichte erhoben hat, in ihr unmöglich ein historisches Werk des Lucas im bisherigen Sinne sehen

kann. Was die paulinischen Briefe betrifft, bei welchen man bisher allen Ansprüchen der Kritik dadurch vollkommen Genüge gethan zu haben glaubte, dass man den Hebräerbrief, welchen jetzt niemand mehr für paulinisch hält, nicht mehr zu ihnen rechnete, so stehen zwar die vier ersten Briefe völlig unangefochten da, je mehr man aber aus dieser urkundlichen Quelle die Individualität des Apostels erforscht, und aus ihr die Kriterien dessen, was als paulinisch gelten soll, sich abstrahirt, desto grösseres Bedenken muss man haben, die kleineren Briefe geradezu in eine Klasse mit jenen Hauptbriefen zu setzen. Der kritische Zweifel hat sich schon an mehreren derselben nicht ohne Erfolg gewagt. Schon ist die Ächtheit des Epheserbriefs selbst von De Wette aufgegeben, und derselbe im Ganzen sehr unbefangene Kritiker hat neuerdings über die Pastoralbriefe, an deren erstem Schleiermacher einen sehr glänzenden Beweis seines kritischen Scharfsinns gab, das auf die neuern Untersuchungen gegründete Urtheil gefällt, dass man nur die Augen aufthun dürfe, um sich von der Unächtheit dieser Briefe zu überzeugen. Unter den übrigen kanonischen Briefen ist ohnediess keiner, gegen welchen nicht ein mehr oder minder starker Verdacht der Unächtheit vorhanden wäre, und wenn auch die kritischen Zweifel bei dem einen oder andern noch zu keinem bestimmteren Resultat geführt haben, so ist doch nach dem bisherigen Gang der Sache im Allgemeinen anzunehmen, dass sie sich im Bewusstsein der Zeit eher befestigen, als wieder verlieren werden.

Erwägt man diesen Stand der Sache, die grosse Erschütterung, welche in jedem Fall der alte Begriff des Kanon durch die neuere Kritik erlitten hat, so kann man sich den Umschwung der ganzen Ansicht nicht gross genug denken. Der Inbegriff der heiligen Schriften, welcher früher in seiner geschlossenen Einheit als die unmittelbare Quelle aller göttlichen Wahrheit und als das seligmachende Wort Gottes galt,

ist nun dem glaubigen Bewusstsein so sehr entrückt, dass es den Weg dazu nur durch eine Reihe der bedenklichsten Zweifel hindurch nehmen kann. Allein es ist diess nur der Unterschied der unkritischen und der kritischen Ansicht vom Kanon. Die alte unkritische Ansicht, welche nach den Lichtblicken der Reformationsperiode in der starren Dogmatik des 17. Jahrhunderts sich wieder festgesetzt hatte, nahm die kanonischen Schriften nur als ein schlechthin Gegebenes, die kritische Ansicht stellt sie unter den Gesichtspunkt einer historischen Aufgabe, sie will, wie ja das Christenthum selbst als Offenbarung eine geschichtliche Erscheinung ist, diese Schriften nach ihrer Entstehung und Beschaffenheit ganz aus dem Charakter der Zeit begreifen, welcher sie angehören. Wenn nun aber das Resultat der historischen Kritik so oft nur ein negatives ist, und die Möglichkeit wenigstens so nahe gelegt wird, dass die kanonischen Schriften mit geringen Ausnahmen gar nicht von den apostolischen Schriftstellern verfasst sind, welchen sie zugeschrieben werden, wie steht es überhaupt mit dem Kanon, welche Bedeutung kann die neuere Theologie dem Kanon noch geben? Die treffendste, alle Momente, die hier in Betracht kommen, erwägende und zusammenfassende Antwort hat Schleiermacher in seiner Glaubenslehre auf diese Frage gegeben. (Man vgl. das Lehrstück von der heiligen Schrift § 128 f.) Die heiligen Schriften des neuen Bundes, diess ist der Hauptsatz Schleiermacher's, sind auf der einen Seite das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens, auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen. Eine normative Bedeutung, wie sie von Anfang an zum Begriffe des Kanons gehörte, indem man unter diesem Worte nicht, wie Semler behauptete, blos ein Verzeichniss zufällig verbundener Schriften verstand, haben demnach die kanonischen Schriften auch jetzt noch, aber freilich nur in dem

allgemeinen, von Schleiermacher entwickelten Sinn. Wie vieles man aber auch in diese normative Bedeutung hineinlegen mag, es muss dabei doch immer anerkannt werden, dass die Schrift auf dem Standpunkt der neuesten Theologie nicht mehr in dem Sinn der alten protestantischen Dogmatik als das höchste und unmittelbare Erkenntnissprincip des christlichen Glaubens betrachtet werden kann. Was schon Lessing gesagt hat, die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern diese lehrten sie, weil sie wahr ist, hat Schleiermacher in dem ebenso einleuchtenden als vielsagenden Satze wiederholt, eine Lehre gehöre nicht desshalb zum Christenthum, weil sie in der Schrift enthalten ist, sondern sie ist vielmehr nur desshalb in der Schrift enthalten, weil sie zum Christenthum gehört. Diese durch den Entwicklungsgang der neuern Theologie wesentlich veränderte Stellung des Glaubens zur Schrift gibt sich in dem Organismus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre auch dadurch zu erkennen, dass Schleiermacher die Lehre von der Schrift nicht als die Lehre von dem Erkenntnissprincip an die Spitze seiner dogmatischen Darstellung gestellt, sondern ihr erst unter der Lehre von der Kirche ihre Stelle angewiesen hat. Soll die heilige Schrift die einzige und unmittelbare Erkenntnissquelle des christlichen Glaubens sein, so hängt der Glaube nur an einer äussern Auctorität, die ganze Entwicklung des christlichen Glaubens strebt ja aber dahin, dass seine Wahrheit als eine dem Selbstbewusstsein immanente begriffen wird. In der freieren Ansicht vom Kanon, wie sie das Resultat der neuern Kritik ist, schliesst sich nur auf einem bestimmten Punkte derselbe geistige Process ab, welcher der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grunde liegt. Was an sich in der Stellung des Bewusstseins zum Dogma liegt, muss sich auch geschichtlich bewähren. Das Selbstbewusstsein des Geistes wäre nicht die über das Dogma übergreifende Macht, die

es sein soll, wenn es in dem Ausgangspunkte des Dogma in der heiligen Schrift eine unmittelbare göttliche Auctorität zu seiner Schranke hätte, die es nicht zu durchbrechen im Stande wäre. Diese Schranke ist durchbrochen, sobald der geschichtliche Ursprung der heiligen Schrift kritisch nachgewiesen ist. Es zeigt sich hier ganz der enge Zuammenhang der Lehre vom Kanon mit der Lehre von der Inspiration.

Was den kanonischen Schriften vermöge ihres apostolischen Ursprungs einen eigenthümlichen Charakter ertheilt, ist die Inspiration. Wie über den Kanon musste sich auch über die Inspiration die Ansicht ändern, was um so mehr geschehen musste, da die Vorstellung von der Inspiration, wie sie sich in der vorigen Periode gebildet hatte, so überspannt als möglich war. Es war eine Theorie entstanden, die alle menschliche Selbstthätigkeit der Schriftsteller aufhob, die Inspiration, ohne irgend eine Ausnahme oder Modifikation zu gestatten, auf alles und jedes in der Schrift ausdehnte, und darum auch der Schrift im Ganzen den Charakter unbedingter Infallibilität beigelegt wissen wollte. Da, wie Elwert (Lehre von der Inspiration. Studien der evangelischen Geistlichkeit Württ. 1831. III. 2. S. 19) richtig bemerkt, aus dieser Ansicht von der Inspiration auch für die Leser und Bearbeiter der Schrift eine völlige Aufhebung aller Selbstständigkeit in der Aufnahme derselben sich ergeben musste, analog der bei den heiligen Schriftstellern selbst gesetzten durchgängigen Passivität, so ist hieraus klar, in welche Collision der orthodoxe Inspirationsbegriff mit der Bewegung kommen musste, welche im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr in die protestantische Theologie kam. Je mehr die forschende Tendenz dahin gieng, dem Subject eine freiere Stellung zur Objectivität des Dogma zu geben, desto mehr musste es den Trieb in sich haben, der Fesseln des Systems auf einem Punkte sich zu entledigen, auf welchem es sich so unmittelbar gebunden fühlte.

Die Veranlassung dazu lag um so näher, da freiere Vorstellungen, um von dem ausserhalb der Kirche stehenden und noch immer beinahe ganz ignorirten Spinoza nichts zu sagen, selbst durch die Katholiken, ganz besonders aber durch die Socinianer und Arminianer, längst in Umlauf gesetzt waren. An Episcopius und Grotius schloss sich zu Anfang unserer Periode und schon zu Ende der vorigen der zu derselben Partei gehörende Clericus an [1]). Er unterschied in der heiligen Schrift Weissagungen, Geschichte und Lehre. Die Weissagungen haben die heiligen Schriftsteller durch Offenbarung empfangen und nachher aus dem Gedächtniss aufgezeichnet, nicht wörtlich, sondern dem Sachinhalt nach, eine Eingebung sei hiezu nicht nöthig gewesen, und sie bedienen sich ja auch bei ihren Weissagungen nicht immer derselben Worte. Das Geschichtliche sei ohnediess ohne Eingebung geschrieben, ihre Glaubwürdigkeit habe ein Eingebungswunder überflüssig gemacht, auch setzen sie selbst, wie namentlich Lucas, ein solches nicht voraus, und die Widersprüche, die sich bei ihnen finden, würden sich sonst nicht erklären lassen. In Ansehung der Lehre bestritt Clericus die Meinung, dass die Apostel unter fortgehender Eingebung standen. Die Verheissung Matth. 10, 20 gehe nur auf die gerichtliche Verantwortung, der Geist des Vaters, durch welchen sie reden werden, sei der Geist der Heiligkeit und Standhaftigkeit, die sie bei der Vertheidigung ihrer Lehre beweisen. Die Verheissung Joh. 16, 13 sei nicht so streng zu nehmen, der heilige Geist habe nur zur Erinnerung und weitern Aufkärung mitgewirkt, eine Eingebung haben sie auch für den Lehrinhalt ihrer Schriften nicht nöthig gehabt. Clericus gieng hierin zum grossen Anstoss für Manche so weit, dass zwischen seiner

1) Als Verfasser der Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire du V. T. composée par Rich. Simon. 1685. Lettr. 11 u. 12.

Ansicht und der Spinoza's kein grosser Unterschied mehr war. In der protestantisch-lutherischen Kirche war Pfaff einer der Ersten, welcher die Lehre von der Inspiration mit der sichtbaren Neigung behandelte, von dem alten überspannten Begriff so viel möglich nachzulassen [1]). Dahin lenkte man nun immer mehr ein, indem man sich die Schwierigkeiten und Widersprüche nicht verbergen konnte, in welche man sich bei dem alten Inspirationsbegriff verwickelte. Um das Wunder der Inspiration nicht ohne zureichenden Grund, gegen die Idee der göttlichen Weisheit, zu vergrössern, nahm man an, dass der heilige Geist sich der gewöhnlichen und ordentlichen Mittel und Kräfte bedient haben werde, wo diese zureichten [2]); man unterschied ferner zwischen einer blos leitenden und bewahrenden, und einer offenbarenden Inspiration, so dass zwar die ganze heilige Schrift von Gott eingegeben, nicht aber alles in derselben geoffenbart sein sollte [3]), und scheute sich immer

1) Man vgl. Pfaff's Instit. theolog. dogmat. et moral. und Notae exeg. in Matth. Lectio prael. II. S. 16. In dieser Schrift machte Pfaff, wie auch schon in seiner Dissert. de praejudicatis opinionibus etc. die wichtige Unterscheidung dreier Grade der Inspiration. *Tria sunt*, sagt er, *in argumento de inspiratione librorum N. T. bene distinguenda, 1. revelatio immediata apostolis scriptoribusque N. T. facta in mysteriis et vaticiniis rerum, quas antea vel nondum vel haud satis noverant; 2. directio immediata in recensione factorum, quae ipsis jam erant cognita, vel in firmatione dogmatum fidei per argumentorum deductionem facienda; 3. permissio divina in scribendis iis, ad quae exaranda spiritus s. non existimaverat eos sua vel revelatione vel directione opus habere.* Dieser letztere Grad liess demnach sogar rein menschliche Vorstellungen zu.

2) Baumgarten, Glaubenslehre, Bd. 3, S. 35. Heilmann, Comp. theol. dogmat. S. 30.

3) Baumgarten, *Diss. de discrimine revelationis et inspirationis.* 1745. Gruner in der unter Teller's Vorsitz zu Helmstädt im Jahr 1764 vertheidigten *Diss. de inspirationis scripturarum divinarum judicio formando*, in welcher gleichfalls drei Grade unterschieden werden, und nach der blossen Leitung zur Wahl der vorzutragenden Sachen und der göttlichen Stärkung der natürlichen beim Vortrag anzuwendenden Seelenkräfte der dritte Grad erst in die eigentliche Offenbarung natürlich unbekannter Wahrheiten gesetzt wird.

weniger zu sagen, dass die Inspiration nicht gerade auch auf die Worte auszudehnen sei [1]).

Solche Ansichten waren schon von verschiedenen Seiten geäussert worden; die umfassendste und umsichtigste Untersuchung aber, die ganz darauf angelegt ist, die alte Theorie in ihrer ganzen Bedeutung dem Zeitbewusstsein gegenüberzustellen, um zu sehen, was an ihr ist und das Neue mit dem Alten so viel möglich auszugleichen, gab Töllner in der für jene Zeit, wie überhaupt für die Geschichte dieser Lehre, sehr wichtigen Schrift: die göttliche Eingebung der heiligen Schrift, 1772. Töllner's Hauptabsicht war, durch diese neue Untersuchung zu zeigen, dass die ganze Lehre von der Inspiration keineswegs die grosse Bedeutung habe, die man ihr beilege, dass es ein blosses Vorurtheil sei, wenn man so allgemein meine, das göttliche Ansehen der geoffenbarten Religion hänge einzig an dem Ansehen der göttlich inspirirten Schrift, dass man von dem Respect vor dem Buchstaben der Schrift sich frei machen müsse, wenn man nicht durch die Kritik und den Fortschritt der Wissenschaft überhaupt jeden Augenblick in Verlegenheit kommen wolle. Der Weg, welchen Töllner für diesen Zweck einschlug, war, dass er den Begriff der Inspiration analysirte, in seine einzelnen Theile zerlegte, und an jedem derselben zeigte, wie wenig in ihm das eigentliche Moment der Sache liege. Bei jedem Vortrag können fünf Stücke unterschieden werden, der Wille einen Vortrag zu halten, die vorgetragene Erkenntniss, die Worte, die Ordnung der Sachen und die Ordnung der Worte. Somit gibt es eine fünffache übernatürliche Wirkung oder Mitwirkung Gottes zu einem Vortrag, oder vier Grade von Inspiration, je nachdem Gott entweder bei allen jenen fünf Stücken oder nur bei einigen, und entweder ganz, oder nur zum Theil übernatürlich wirkt.

1) Baumgarten, Polemik, Th. 3. S. 133. 154. Mosheim, Elem. theol. dogm. S. 119. Heilmann a. a. O. S. 30.

Der höchste Grad wäre, wenn alle diese Stücke übernatürlich gewirkt wären, der andere fände statt, wenn einige rein übernatürlich, andere theils übernatürlich, theils natürlich, der dritte, wenn alle theils übernatürlich, theils natürlich, und endlich der vierte, wenn einige rein natürlich, andere theils übernatürlich, theils natürlich gewirkt wären. Jeder von Gott eingegebene Vortrag hat ein göttliches Ansehen, und ein solches ist bei dem untersten Grade der Eingebung ebenso gross, als bei einem höhern. Aber es gibt auch noch einen weitern fünften Grad. Man kann auch einen ganz natürlich zu Stande gekommenen Vortrag für einen von Gott eingegebenen halten, wenn Gott denselben nachher unmittelbar bestätigt und so mit göttlichem Ansehen versehen hat. Nur wenn Gott blos vorher zu einem Vortrag mitgewirkt hat, kann man nicht mehr von Eingebung reden, man könnte nur den Inhalt, nicht aber den Vortrag selbst für eingegeben halten. Wenn jemand nicht im Moment des Vortrags selbst unter Eingebung steht, sondern nur zuvor Eingegebenes natürlich vorträgt, so sind Gedächtnissfehler möglich, und es ist demnach wohl zu unterscheiden, ob man einen eingegebenen Vortrag hält, oder nur Eingegebenes vorträgt. Ob und in welchem Grade nun eine Eingebung der Schrift stattfinde, kann nur aus der Schrift selbst erkannt werden, doch spricht im Allgemeinen schon eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Sache selbst. Hat Gott je den Menschen sich geoffenbart, so musste es doch auch sein Wille sein, dass der von ihm ertheilte Unterricht unter den Menschen sich erhielt und der Nachwelt überliefert wurde. Da nun nur schriftliche Aufzeichnung das Mittel zuverlässiger Erhaltung und Fortpflanzung, eine solche aber ohne Eingebung nicht möglich ist, so kann man mit Recht sagen: wer an die Offenbarung in der Schrift glaubt, dem muss es auch höchst wahrscheinlich sein, dass die Schrift nicht ohne Zuthun Gottes verfasst ist. Weitere Wahrschein-

lichkeitsgründe liegen theils in der Möglichkeit, dass die Propheten und Apostel überhaupt unter einem fortdauernden göttlichen Einfluss standen, theils in dem aus der Betrachtung der Schrift sich ergebenden Gedanken, dass eine so zweckmässige Wahl der heiligen Bücher und ihres Inhalts kein Werk des Zufalls oder einer blos menschlichen Klugheit sei, sondern sich nur aus einem besondern Zuthun Gottes erklären lasse. Nicht nur geben aber diese Gründe blos eine sehr relative Wahrscheinlichkeit, sondern es muss auch immer wieder daran erinnert werden, dass die in der Schrift enthaltene Offenbarung auch ohne die Beihülfe der Eingebung gedacht werden kann. Es bleibt innerlich und äusserlich möglich, dass die heiligen Schriftsteller die geoffenbarte Religion nebst allen zum Verständniss und zur Gewissheit derselben nöthigen Urkunden und Nachrichten aus eigenem Antrieb, und mit blosser Anwendung ihrer natürlichen Kräfte überliefert haben. Man kann nicht behaupten, dass diess ihre natürlichen Kräfte überstieg, und wenn ein Eingebungswunder für die Absichten Gottes mit der Schrift nicht nothwendig war, so kann es auch Gott unbeschadet seiner Weisheit und Güte unterlassen haben.

Ist man einmal durch die apriorische Betrachtung der Sache so weit gekommen, die Eingebung an sich für entbehrlich zu halten, so ist schon hieraus zu schliessen, dass auch das exegetische Resultat nicht viel weiter führen werde. Töllner gesteht, dass eine grosse Anzahl von Schriftstellen, aus welchen man die Eingebung der heiligen Bücher zu beweisen pflege, zu diesem Beweise unbrauchbar seien, dass weder in der Schreib- und Vorstellungsweise der Verfasser, mit Ausnahme des Verhaltens Jesu und der Apostel in Ansehung des alten Testaments, noch in demjenigen, was sie zur Empfehlung ihrer Schriften sagen, etwas anzutreffen sei, woraus ihr Verlangen, solche als ihnen eingegebene Schriften anzusehen, augenscheinlich wäre. Das Resultat der ganzen Untersuchung

ist nun zwar im Allgemeinen, die sämmtlichen heiligen Bücher seien entweder mit Eingebung geschrieben, oder doch mit Eingebung übersehen und bestätigt worden, indem nun aber dieses Resultat nach der gemachten Unterscheidung der verschiedenen möglichen Grade näher zu bestimmen ist, modificirt es sich dahin, es sei unnöthig und unmöglich, den Grad der Eingebung bei irgend einem derselben genau zu bestimmen, unnöthig, indem das Ansehen der heiligen Bücher bei jedem Grade derselben gleich gross sei, und unmöglich, weil der Grad der Eingebung, dessen jemand genossen habe, schlechterdings nicht ohne eine hierüber gegebene Nachricht erkannt werden könne, eine solche ertheilen aber die heil. Schriftsteller nirgends. Nur das sei erwiesen, dass wir uns denselben bei keinem Theil oder Buch der heiligen Schrift so vorstellen müssen, dass die Verfasser hierüber aufgehört hätten, selbst die Verfasser zu sein, und dass sie sich überall wenigstens auf die Billigung des Inhalts und auf die Verständlichkeit und Wahrheit desselben erstreckt habe. Das Hauptresultat ist somit nur das Negative, die gründliche Widerlegung der gemeinen irrigen Vorstellung, mit welcher die Eingebung der heiligen Schrift übertrieben und unbeantwortlichen Zweifeln und Einwürfen ausgesetzt worden sei. Das Positive kann nur in die aus der ganzen Untersuchung gewonnene teleologische Ansicht gesetzt werden, es lasse sich im Allgemeinen nicht bezweifeln, dass Gott zur Erreichung des Zweckes seiner Offenbarung auch in Hinsicht der Abfassung der Schrift alles auf's zweckmässigste veranstaltet habe.

Seitdem man einsehen gelernt hatte, dass die ältere Vorstellung das Wunder zu sehr gesteigert habe, hielt man nun auf der andern Seite um so mehr an dem Grundsatz fest, dass nur soviel göttliche Wirkung angenommen werden dürfe, als zur Erreichung des Zweckes nöthig sei. Gott thut keine

unnöthigen oder überflüssigen Wunder, diess ist, sagt Töllner S. 333, mit andern Theologen seiner Zeit, namentlich Heilmann a. a. O. S. 30, ein unumstösslicher Grundsatz der natürlichen Theologie, und der Endzweck der heiligen Schrift erforderte gar nicht ein durchgängiges unmittelbares Zuthun Gottes. Man will zwar das Übernatürliche nicht geradezu aufgeben, aber man sieht wohl, man will sich mit ihm nur abfinden, und würde, weil man aus den Schwierigkeiten nicht herauskommen kann, am liebsten bei einem rein natürlichen Verlauf der Sache stehen bleiben. Zu diesem weitern Punkt, auf welchem die noch übrigen supranaturalistischen Elemente vollends ganz ausgeschieden wurden, gieng man bald genug fort. Selbst Morus setzte den Begriff der Inspiration auf eine blosse *procuratio Dei* herab. Schon Semler scheute sich nicht, die Möglichkeit des Irrthums zuzugeben. Es ist, sagt Semler in seinen Bemerkungen zu Kiddel's Abhandlung von der Eingebung der Schrift, 1783, S. 45, stets eine *petitio principii:* Gott hat es für nöthig erachtet, dass gar kein noch so unerheblicher Fehler des Gedächtnisses stattfinden soll. Die hieraus von selbst vollends hervorgehende rationalistische Ansicht ist in ihrer Reinheit schon bei Henke ausgesprochen in der Lineam. instit. fidei chr. S. 39: *quidni impulsum et conatum scribendi ex aliis inserviendi studio, quo ferebantur scriptores, et ex opportunitate sibi oblata, materiae delectum ex temporis et loci peculiari necessitate, ipsas res e scientiae suae copia, dispositionem et ornatum ex ingenio quisque suo, verba ex consuetudine et usu loquendi sibi familiari desumserint?* Hier sind demnach alle Elemente, die sich bei der Abfassung von Schriften unterscheiden lassen, auf rein natürliche Motive und Ursachen zurückgeführt. Wenn De Wette, obgleich auf derselben rationalistischen Seite stehend, dieses Urtheil Henke's ein einseitiges untheologisches nennt, und selbst die Erklärungen eines Ammon, Summa theol. chr. § 12,

und Wegscheider's, Institutiones § 44, welche das Wesen der Inspiration darin finden, dass die heiligen Schriftsteller ihre mit frommem Sinn auf Gott bezogenen guten Gedanken und religiösen Vorstellungen *Deo juvante scriptis consignaverint*, für zu schwach erklärt, und dagegen von der religiösen Ahnung der göttlichen Naturwirkung oder des göttlichen Geistes in den heiligen Schriftstellern in Ansehung ihres Glaubens und ihrer Begeisterung und von der heiligen Wahrheitsliebe ihrer historischen Erkenntniss spricht, so ist diess nur die bekannte Phraseologie, mit welcher der Rationalismus die Flachheit seiner Ansicht zu verhüllen sucht. Aber auch der Supranaturalismus war von dem alten Begriff ganz abgekommen, und es lässt sich besonders auch an dieser Lehre sehen, wie wesentlich verschieden er von dem ältern System ist. Gründeten die alten Theologen ihre Inspirationstheorie auf die innere Nothwendigkeit der Sache, so hielten sich jetzt die Supranaturalisten, wie diess hauptsächlich von Storr geschehen ist, nur noch daran, dass Jesus verheissen habe, den Aposteln seinen Geist mitzutheilen. Dieser Beweis wurde in einer Abhandlung über den Inspirationsbegriff im Flatt'schen Mag. St. 2. 1792, nachdem die alten Argumente sich schon ganz als unhaltbar und unbrauchbar gezeigt haben, für den einzig noch möglichen erklärt, und das Eigenthümliche desselben sollte darin bestehen, dass man die historische Gewissheit der Inspiration der heiligen Schriftsteller auf die Auctorität und die Glaubwürdigkeit Jesu als eines unmittelbar göttlichen Lehrers gründe, indem man einfach blos so schliesse: der unmittelbar göttliche Lehrer habe seinen Aposteln voraus verheissen, dass sie bei dem Vortrag seiner Lehre inspirirt werden sollten, also dürfen wir gewiss annehmen, dass sie es wurden. Es konnte daher nur noch darauf ankommen, in welchem Sinne Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist verheissen habe. Gab man nun aber die Möglichkeit zu, dass

Jesus nach dem Sprachgebrauch der Juden, die auch gewöhnliche Kräfte und Fähigkeiten vom göttlichen Geist ableiteten, in eben diesem Sinne habe verstanden werden können, so dass zuletzt die Ansicht von einer wirklich übernatürlichen Ausrüstung höchstens noch als die wahrscheinlichere übrig blieb, so ist auch hieraus zu sehen, welche leere Vorstellung man mit dem noch beibehaltenen Ausdruck verband. Zudem, wie konnte man auch bei dieser Beweismethode dem alten Cirkel entgehen, was die biblischen Schriftsteller sagen, müssen wir ihnen glauben, weil sie inspirirt waren, dass sie aber inspirirt gewesen, müssen wir glauben, weil sie es sagen.

Von der Schleiermacher'schen Theologie lässt sich mit Recht voraus erwarten, dass sie auch hier, wenigstens nicht bei der Dürftigkeit und Unlebendigkeit der rationalistischen und supranaturalistischen Vorstellung, werde stehen geblieben sein. Die Hauptsache ist daher bei Schleiermacher die Eingebung der Schrift aus der gesammten Lebens-Einheit ihrer apostolischen Verfasser zu begreifen. Diese Einheit, sagt Schleiermacher, würde auf die abenteuerlichste Weise zerstört, wenn man, um die Eingebung der heiligen Schrift recht vorzüglich hervorzuheben, behaupten wollte, die Apostel seien in andern Theilen ihres apostolischen Amtes weniger vom heiligen Geist beseelt und getrieben worden, als in den Acten des Schreibens. Die eigenthümliche apostolische Eingebung sei nichts den neutestamentlichen Büchern ausschliesslich zukommendes, sondern diese participiren nur daran, und die Eingebung in diesem engern Sinn, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christenthums bedingt sei, erstrecke sich auch so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. Betrachte man die Eingebung der Schrift in diesem Zusammenhang als einen besondern Theil des überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens, so werde man

schwerlich dazu kommen, alle die schwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die so lange auf eine Weise beantwortet worden seien, wodurch der Gegenstand aus dem Gebiet der erfahrungsmässigen Beurtheilung ganz hinausgerückt werde.

Die Schleiermacher'schen Theologen folgten ihrem Meister in dieser Auffassung des Inspirationsbegriffs, nur wollten sie sich zugleich den Schein einer mit dem Schleiermacher'schen Standpunkt unverträglichen Orthodoxie geben, wie z. B. namentlich Twesten versicherte, dass er im Wesentlichen von den Bestimmungen der ältern Theologen nicht abgehe. Es gibt sich demnach auch hier das für diese Klasse von Theologen charakteristische Schwanken zwischen der alten Orthodoxie, zu welcher man mehr und mehr hinüberlenkt, und der Schleiermacher'schen Theologie zu erkennen. Am gründlichsten hat Elwert in der schon genannten Abhandlung die neue, auf Schleiermacher'schen Principien beruhende Inspirationstheorie entwickelt. Inspirirt waren die Apostel nach dieser Ansicht nur, sofern der Geist in ihnen den Glauben weckte, in welchem sie die Offenbarung Christi sich aneigneten, und sofern aus dieser heraus mittelst des Glaubens auf dem natürlichen Wege der Reflexion ihre religiösen Begriffe und Vorstellungen sich entwickelten. Die Differenz zwischen diesem neuern Inspirationsbegriff und dem ältern besteht in folgenden Hauptpunkten: 1. Die heiligen Schriftsteller befanden sich bei Abfassung ihrer Schriften keineswegs in rein passivem Zustand, sie gebrauchten vielmehr ihre natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, und drückten in ihren Schriften unverkennbar das Bild ihrer Individualität ab. 2. Der Besitz des heiligen Geistes war bei den Aposteln gleichartig der Theilnahme der übrigen Christen an demselben, aber er fand dem Zwecke gemäss, der durch sie ausgeführt werden sollte, und ihrem Verhältniss zu der ursprünglichen Offenbarung in

Christo entsprechend bei ihnen entschieden in ausgezeichnetem Grade statt. 3. Der Einfluss des h. Geistes auf sie war nicht eine Suggestion von verarbeiteten Begriffen und Erkenntnissen, noch weniger ein Dictiren der Worte, sondern der Geist wirkte in ihnen den Glauben, welcher in ihnen das Vermittelnde war zwischen ihren religiösen Vorstellungen und der Offenbarung Christi. 4. Die Wirkung des heiligen Geistes ist überhaupt nicht sowohl auf Einzelnes zunächst und unmittelbar zu beziehen, als vielmehr auf die ganze Sinnes- und Denkweise der Apostel, denen er als bleibendes Princip einwohnte. Insofern hat die ältere Theorie Recht, wenn sie seine Thätigkeit in jedem einzelnen Theile annimmt, in dem Entschluss zum Schreiben, in der Gedanken- und Wortbildung, in Auswahl und Anordnung, aber sie hat Unrecht darin, dass sie jene Beziehung der Thätigkeit des Geistes auf alle Punkte gleichmässig und unmittelbar annimmt. 5. Die Vorstellung von einer unbedingten Infallibilität der apostolischen Schriften ist aufzugeben. Unfehlbar sind sie soweit, als sie, und zwar sie allein, das christliche Gemüth mit zweifelloser Sicherheit zum Leben in Christus führen und die Grundwahrheiten auf vollkommen zuverlässige Weise überliefern. Im Übrigen ist die Unfehlbarkeit nicht zu erweisen. 6. Das Formelle gehört dem Individual- und Zeitleben der Apostel an. Jede Zeit hat die christliche Lehre in der ihr eigenthümlichen Form aufzufassen und zum System zu gestalten. Ist diese Form vom Geiste des Christenthums durchdrungen, so ist alle Mannigfaltigkeit derselben ohne Gefahr. Denn es ist Sache des Geistes, in vielfacher Gestalt sich darzulegen. Weil es der Geist der ewigen Offenbarung ist, so kann er, Christus ausgenommen, in keinem endlichen Geist ganz und vollkommen sich ausdrücken.

Diese Ansicht ist ganz geeignet, um sich von ihrem Standpunkt vollends über den neuesten Stand dieser Lehre zu

orientiren. Auf das Eigenthümliche des christlichen Bewusstseins wird demnach die Eingebung zurückgeführt, nur mit der Bestimmung zugleich, dass dieses Eigenthümliche in den Aposteln auf eine sehr ausgezeichnete, einzige Weise vorhanden gewesen sei. Mit welchem Rechte wird diess aber vorausgesetzt? Die Antwort auf diese Frage liegt bei Schleiermacher in dem schon in Betreff des Kanon angeführten Satz, dass die Schriften des neuen Testaments die Norm für alle folgenden Darstellungen seien. Wie können sie aber eine solche normative Bedeutung haben? Schleiermacher macht sich selbst die Einwendung, es scheine nicht, dass das erste Glied dieser oder einer andern Reihe zugleich Norm für alle folgenden sein könne, wenn doch in einer solchen Entwicklung jedes Spätere vollkommener sein soll, als sein Früheres. Diese Einwendung glaubt jedoch Schleiermacher durch die Bemerkung beseitigen zu können, bei den verkündigenden Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi sei die Gefahr eines unwissentlichen verunreinigenden Einflusses ihrer frühern jüdischen Denk- und Lebensformen auf die Darstellung des Christlichen in Wort und That in dem Maasse, als sie Christo nahe gestanden hatten, abgewehrt worden durch den reinigenden Einfluss der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus. Denn dadurch habe sich ihnen in allem, was sich zu einer solchen Klarheit des Bewusstseins entwickelte, wie sie der Darstellung durch die Rede vorangehen müsse, jeder Widerspruch gegen den Geist des Lebens und der Lehre Christi sogleich entdecken müssen. Gegen diese Lösung der Frage hat Strauss erinnert, es werde dabei als unerschütterte Gewissheit vorausgesagt, was selbst in Frage stehe. Mit welchem Recht von dem zugestandenen Gesetz der relativen Unvollkommenheit aller Anfänge der Stifter des Christenthums vorweg ausgenommen werde? Der Geist, von welchem die neutestamentlichen Bücher eingegeben seien, werde hier als der Gemeingeist der

christlichen Kirche bestimmt, d. h. es sei nicht der absolute Geist als solcher, sondern nur wiefern er unter Anderem auch in der christlichen Kirche sich verwirklicht. Eine solche Verwirklichung sei aber auch z. B. der Muhamedanismus, und man könne es dem Muselmann nicht wehren, sich dem Christen gegenüberzustellen und seinen Kanon als Eingebung des göttlichen Geistes zu behaupten. Ebenso machtlos, wie gegen dergleichen Coexistenzen im Raum, stehe auf diesem Standpunkt das neue Testament gegen nachfolgende Erscheinungen in der Zeit. Der christliche Geist sei mit Einem Worte nicht der absolute Geist, das Christenthum nicht die absoluteReligion, sondern eine endliche Erscheinung. Hier ist die Sache in ihrer äussersten Spitze aufgefasst. Hält man sich aber zunächst nur daran, mit welchem Recht Schleiermacher die Schriften des neuen Testaments als normativ betrachtet wissen will, so hängt diess auf's engste mit der Schleiermacher'schen Christologie zusammen, diese selbst aber ist keineswegs so begründet, dass ein solcher Satz auf sie gebaut werden könnte.

Betrachtet man die Sache im Allgemeinen, so kann man Strauss nicht unrecht geben, wenn er gegen eine so unmotivirte Behauptung, wie die Schleiermacher'sche ist in Betreff der normativen Bedeutung der Schriften des neuen Testaments, mit allem Nachdruck die Schelling'schen und Hegel'schen Sätze geltend macht: Nichts sei in seinem Anfang vollendet, die Religion so wenig als die Wissenschaft. Das erste Auftreten eines Princips sei vielmehr erst seine Unmittelbarkeit, sein noch formloser, unentwickelter, in Vergleichung mit der folgenden Entfaltung unvollkommener Zustand. Dieneutestamentlichen Bücher seien nicht das Princip oder die Idee des Christenthums selbst, sondern die frühesten Darstellungen dieses Princips, Urkunden der ersten und insofern unvollkommenen Versuche, es dem Vorstellen und Leben einzubilden, also mit einem Worte keine absolute Norm für das Selbstbe-

wusstsein des Geistes, sondern nur eine authentische Quelle für die Urgeschichte des Christenthums, für unsere Erkenntniss der ersten Form desselben.

Diesen Einwendungen gegenüber kann sich demnach der Inspirationsbegriff nicht einmal in der Sphäre halten, in welcher Schleiermacher ihn gegen eine weitere Degradirung sicherstellen wollte. Mag man nach dieser neuesten Ausbildung der Inspirationslehre die Schriften des neuen Testaments noch so sehr als einen lebendigen Ausdruck des christlichen Bewusstseins, oder als Erzeugnisse des als Gemeingeist in der christlichen Kirche waltenden und sie beseelenden Geistes betrachten, sie gehören doch immer in Eine Klasse mit allen andern Schriften, in welchen auch christlicher Geist athmet, und Zeugnisse und Urkunden des christlichen Bewusstseins anzuerkennen sind. Dieser Ansicht gemäss stellt selbst die Schleiermacher'sche Theorie den Inspirationsbegriff noch zu hoch, es ist den Aposteln ein Vorzug eingeräumt, auf welchen sie keinen Anspruch machen können. Auf der ganz entgegengesetzten Seite stehen nun aber diejenigen, welchen selbst durch den Schleiermacher'schen Inspirationsbegriff die Auctorität der Apostel und ihrer Schriften zu sehr herabgesetzt zu sein scheint. Diesen letztern scheint der Schleiermacher'sche Inspirationsbegriff in demselben Verhältniss zu niedrig zu stehen, in welchem ihn jene andern für zu hoch halten. Es fehlt auch in der neuren Zeit nicht an solchen, welche selbst der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gegenüber alles Heil der christlichen Theologie nur in dem alten orthodoxen Inspirationsbegriff erblicken. Schon der Elwert'schen Abhandlung stellte Steudel, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832, H. 2, S. 94 f., zur Berichtigung neuerlich geltend gemachter Ansichten eine Abhandlung über Inspiration der Apostel und damit Verwandtes entgegen. Die Abhandlung gieng ganz aus der Besorgniss hervor, welche die innige Schätzung des Werths des

göttlichen Elements im Christenthum erwecken müsse, es möchte durch eine solche Fassung des Inspirationsbegriffs, bei welcher auch Irrthümliches in den Schriften der Apostel zugeben wird, ein Theil dieses göttlichen Lebenselementes unbenützt auf der Seite liegen bleiben, oder gar durch irgend etwas Anderes nur vermeintlich Annehmbares verdrängt werden. Lag in den Aposteln, wie das allerdings der unabweisliche Eindruck des von ihnen Überlieferten verbürgt, in einem Maasse, wie sonst nirgends die Gabe des heiligen Geistes, und trafen sie eben die Hauptsache unabweislich richtig, werde ich mir dann wohl erlauben, mit meiner noch mangelhaft durchgebildeten Subjectivität den Abdruck ihres christlichen Lebens, welchen ihre Schriften mir vorhalten, zu bekritteln, und aus denselben fallen zu lassen, was auf meiner gegenwärtigen Stufe der Entwicklung mir nicht zusagen will? Oder wird nicht umgekehrt die Anerkennung der Überlegenheit des Maasses von Geist, das in ihnen wucherte, mich aufmerksam darauf machen, ob ich den in ihren Schriften enthaltenen Abdruck ihres christlichen Lebens mir aneignen kann, ob ihre Rechenschaft von der in ihnen lebenden Hoffnung auch mir zusagt? Und wenn ich dieses nicht finden könnte, so werde ich bei dem Zugeständniss des höchsten ihnen zu Theil gewordenen Lebens des Geistes schwerlich mir sagen: Nun, was du dir nicht aneignen kannst, das ist bei ihnen eben Frucht des noch nicht vom Geist durchdrungenen Lebens gewesen, sondern wenigstens unläugbar das Sicherere ist es, wenn ich den Fehler, aus welchen ich diese Schwierigkeit der Aneignung erkläre, bei mir suche und mein Leben so zu gestalten suche, dass der Abdruck des in den Aposteln wirksamen Lebens auch tauglich wird, das meinige abzudrucken (S. 124). Die Frage ist über die Geltung des Worts, als eines an sich wahren und als an sich wahr dargebotenen, also dass es die Wahrheit dem es Auffassenden verleiht, nicht dieser durch seine subjective Erfassung es erst zu einer Wahrheit

stempelt (S. 96). Das Wort ist, welches gilt, und nur bei seiner Geltung bleibt der Geist, der Gottesgeist, geborgen gegen den Menschengeist, welcher in immer neu sich gestaltenden Wendungen der unbedingten Hingabe an das, was Gott als sein Wort doch genug gerechtfertigt hat, sich zu entziehen ringt (S. 104).

Man kann dieser Argumentation nicht ganz Unrecht geben. Gibt man dem alten orthodoxen Inspirationsbegriff auch nur soviel zu, als von Schleiermacher geschieht, so ist es unmöglich, für die normative Geltung der Schriften der Apostel eine bestimmte Grenze zu ziehen. Nur wird darum niemand, wer einmal die Unhaltbarkeit des alten orthodoxen Begriffs erkannt hat, sich doch wieder auf die Seite desselben stellen, sondern es folgt daraus nur, dass auch Schleiermacher in seiner ohnediess nicht genügend motivirten Theorie, noch zuviel von demselben stehen gelassen hat. Und was ist es denn, wodurch Steudel die neue Schärfung des Inspirationsbegriffs motivirt? Es ist nur die ängstliche Besorgniss, von der absoluten Göttlichkeit des apostolischen Worts in seiner Totalität nichts verloren gehen zu lassen, die moralische Forderung, dass das Subject sich ganz nach dem gegebenen Wort zu richten habe. Aber wie nun? Soll denn alles und jedes in der Schrift, wie nach dem alten Inspirationsbegriff für absolut unfehlbar gelten, und was dem subjectiven Bewusstsein widerstreitet, nur dem Subject, als Gegenstand eines moralischen Vorwurfs, zur Last fallen? Eben diess ist ja der Fortschritt der Entwicklung des Selbstbewusstseins, dass das Subject über einen solchen Mangel an Selbstgewissheit längst hinaus ist. Wohl macht man an das Subject die Forderung, dass es dem Göttlichen sich unterordne, aber die Frage ist ja, ob das Göttliche, dem es sich unterordnen soll, auch wahrhaft das Göttliche ist. Wie kann man daher von dem Subject verlangen, dass es in jedem Fall, in welchem der Inhalt der Schrift mit dem subjectiven Bewusstsein in Wi-

derspruch kommt, die Schuld nur auf seiner Seite finden und der Auctorität der Schrift sich zu unterwerfen, jedenfalls für das Sicherere halten soll. Diese unbedingte Passivität widerstreitet dem Selbstbewusstsein des Subjects, und die unterdrückte Subjectivität macht sich nur auf andere Weise wieder geltend, was bei Steudel in der Exegese geschieht, und hier um so gewisser geschehen muss, je mehr zuletzt alles auf die Exegese gebaut werden soll. Es ist die bekannte exegetische Willkür, die hier wieder in Betracht kommt. Daher wird auch von Solchen, die sich zu demselben Inspirationsbegriff bekennen, an der Steudel'schen Methode vor allem getadelt, dass sie von dem kirchlichen Zeugnisse absehe und auf der exegetischen Beweisführung beharre, ohne die Voraussetzung zur Klarheit erhoben zu haben, dass diese eben auch vom objectiven Glauben getragen werde.

Diess ist der Gesichtspunkt, von welchem die Rudelbach'sche Abhandlung über die Lehre der Inspiration der h. Schrift mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von Schleiermacher, Twesten, Steudel, in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1840, 1. S. 1 f., ausgeht. Nicht zufrieden mit den von Twesten der alten Inspirationstheorie gemachten Concessionen besteht Rudelbach im Interesse der objectiv kirchlichen Theorie auf der Behauptung, das nicht das christliche oder fromme Selbstbewusstsein darüber entscheiden könne, welche Theile des göttlichen Wortes eingegeben seien, welche nicht, und wie weit überhaupt in jedem einzelnen Falle die Eingebung sich erstrecke, sondern dass umgekehrt das Wort Gottes selbst, dessen getreuester Spiegel die Schrift sei, der allein untrügliche Regulator und Prüfstein für das fromme Selbstbewusstsein sei. Das sei das Erste, womit die Schrift sich selbst Zeugniss gebe, dass sie das Wort Gottes an die Menschen sei, auf allen Stufen, in allen Perioden mit gleich

göttlicher Gewissheit. Davon wollen wir jetzt nichts wissen, man weise es als eine monströse Vorstellung ab, dass die Kraft dieses Wortes sich bis in die äussersten Kreise des von ihm getragenen Zeugnisses verbreite, und entblöde sich nicht, mit Herder die Gotteswirkung eine magische, die Inspiration einen Unbegriff zu nennen, der alle gesunde Ansicht der Dinge aufhebe. So werde die Inspiration, statt dass sie der vollkommenste Ausdruck sein sollte für die Mittheilung und Fortleitung des heiligen Geistes an diejenigen, welchen Gott sein Wort vertraut hatte, nur ein trüber Schatten menschlicher Gedanken, dem Göttlichen werde sein Selbstzeugniss geraubt, und die auf sich ruhende, darum sich selbst vernichtende menschliche Betrachtung werde zum Meister über dasselbe gemacht. Der kurze Sinn dieser ganz auf den Standpunkt der alten lutherischen Theologie sich stellenden Theorie ist, die absolute Göttlichkeit der Schrift ist eine absolute Voraussetzung. Es stellt sich uns hier ganz der alte Cirkel der Inspirationstheorie wieder dar: damit die Schrift unfehlbar ist, muss sie göttlich eingegeben sein, und doch lässt sich eben diess, dass die Schrift eingegeben ist, nicht unfehlbar aus ihr beweisen, weil die Eingebung, die erst bewiesen werden soll, dabei schon vorausgesetzt werden müsste. In der That, wäre diess das Resultat, bei welchem die neuere Theologie angekommen ist, dieser Widerspruch gegen die Logik, wie vergeblich wäre alle ihre Arbeit gewesen!

Dieselbe Ansicht hat in dem Professor der Genfer Academie évangelique, Gaussen, in der Schrift: La theopneustie ou l'inspiration plénière des écritures saintes, 1842, einen sehr entschiedenen Vertreter gefunden. Dagegen suchte Tholuck in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. s. w. 1850, S. 125, theils zu zeigen, dass eine freiere Fassung des Inspirationsdogma's so wenig als Frucht des modernen Rationalismus verdächtigt werden dürfe, dass sie vielmehr in

allen Zeiten der Kirche Vertreter gefunden und wenigstens unwillkürlich hervorgetreten sei, sobald man auf die Einzelnheiten des Textes reflectirte, theils aus der Beschaffenheit der h. Schrift selbst den Beweis gegen eine schlechthinige Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift zu führen. Wenn aber auch die Schrift von menschlichen Mangelhaftigkeiten und Irrungen nicht freizusprechen sei, wenn die uns vorliegende Bibel auf keinen Fall als wörtlich inspirirt gelten könne, daher auch nicht bis in alle Details hinein der Gehalt der Schrift als äusserlich gesichert angesehen werden könne, so thue diess doch dem Glauben an den göttlichen Inhalt und die Inspiration der Schrift keinen Eintrag. Das Zeugniss des Geistes und der Kraft sei dem Glauben gewiss. Was darin nicht begriffen sei, sei Sache der Untersuchung der Wissenschaft. Der seines Wesens sich bewusst gewordene Glaube werde keinen Anstand nehmen, der Wissenschaft dieses Gebiet zu überlassen. Eine gesunde Gestalt der Kirche lasse sich einmal nicht denken ohne die Wissenschaft. Diess sagt man freilich, weil die Vertreter der Kirche nie offene Gegner der Wissenschaft sein wollen. Was sie aber unter der Wissenschaft verstehen, sieht man aus der Behauptung desselben Aufsatzes, dass das Resultat der gesammten neueren Kritik eine nur noch befestigtere Überzeugung der Gelehrten von der Ächtheit der Hauptbücher des neuen Testaments sein soll. Nach der Ansicht dieser Theologen versteht es sich immer von selbst, dass alle Resultate der Wissenschaft nur in *majorem ecclesiae gloriam* ausschlagen können. Es ist nun aber doch auch von dieser Seite anerkannt, als eine nicht abzuläugnende Thatsache, dass die heilige Schrift auch Irriges enthält, dass es so Manches gibt, wo der christliche Beurtheiler auch bei dem redlichsten Willen Discrepanzen nicht abzuläugnen vermöge, bei welchen nur eines der abweichenden Resultate das richtige sein könne. Unter den neuesten Vertheidigern der

alten Inspirationstheorie beharrt Gaussen dabei, dass solche formelle Verschiedenheit der Berichte, wo sie stattfinden, stets denselben heiligen Geist zum Urheber haben müsse, dem es frei stehe, denselben Gedanken in verschiedenen Worten auszudrücken. Hiemit ist, wie auch Tholuck anerkennt, die Richtigkeit der Berichte über die Reden des Herrn preisgegeben, der doch nur in einer der beiden Weisen wirklich gesprochen habe.

Fassen wir alle diese Bewegungen in ihrem innern Mittelpunkt auf, so handelt es sich in ihnen eigentlich um den Gegensatz der beiden Ansichten, nach welchen entweder das Wort Gottes mit der Schrift schlechthin identisch ist, oder über sie hinausgeht. Die von der alten protestantischen Theologie behauptete schlechthinige Identität des Wortes mit der Schrift löste sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts mehr und mehr. Semler drang hauptsächlich auf die Anerkennung dieses Unterschieds, und schon vor ihm Töllner in seinen vermischten Aufsätzen, 1767: Der Unterschied der heiligen Schrift und des Wortes Gottes. Die Schrift selbst, suchte er zu zeigen, versteht unter dem Worte Gottes nicht die Schrift, es gebe in der heiligen Schrift Dinge, die nicht zum Wort Gottes gehören, wenn auch gleich in ihr alles auf das Wort Gottes sich beziehe. Ja, so wenig sei das Wort Gottes an die Schrift gebunden, dass es auch ausser ihr ein Wort Gottes gebe, denn wer göttliche Wahrheit vortrage, trage Gottes Wort vor. Auch in der Vernunft ist Wort Gottes, und in allen Religionsparteien der Welt findet sich solches, obwohl der Christ das Wort Gottes in und mit der heiligen Schrift am reichsten, vollkommensten, klarsten besitzt. Ganz besonders wirkte Herder darauf hin, von dem Worte Gottes in seinem idealen Sinn den alten materialistischen Begriff einer inspirirten Schrift abzustreifen. Wie ihm Humanität, das ächt Menschliche, das Höchste war, so sagte er, um die Bibel zu humani-

siren, sie sei das menschlichste aller Bücher, daher müsse man sie menschlich lesen. Die Inspiration nannte er den Unbegriff der Eingeistung. Eine niedrige Denkart dunkler Zeiten habe beliebt, die vom Geist Getriebenen als eine Orgelpfeife vorzustellen, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eigenen Gedanken entnommen. Kabbalistische Grundideen haben zuerst die Vorstellung von einer h. Schrift als einem zusammenhängenden Ganzen aufgebracht, diese seien dann ausgebeutet worden durch die alexandrinische Philosophie und in's Christenthum eingedrungen, im Streite mit Ketzern habe man sich auf eingegeistete Worte berufen, mit dem Steigen der Unwissenheit sei die Herrschaft der Eingeistung begründet worden, bis endlich die Scholastik ihr das Siegel aufdrückte. Wort Gottes sei nichts anderes als Licht, Verständniss, bei den Hebräern sei Geist und Wort eins gewesen, der Geist, den Christus den Seinen verheissen, sei nur seine Lehre, sein Andenken, sein aufgeklärtes Bild [1]). Unter dem alten *testim. spir. s.* verstand man jetzt den Geist des Christenthums im modernen Sinn. Was Herder in seiner geistreichen Weise ideell auffasste, drückte der prosaische J. D. Michaelis so aus: durch das Zeugniss des heil. Geistes solle nicht mehr ausgesagt werden, als dass guter, gesunder Menschenverstand die Beweise der Göttlichkeit der heil. Schrift in dieser selbst finden könne. Derselbe Theologe that das naive Geständniss, dass er, so fest er von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt sei, doch nie in seinem ganzen Leben das Zeugniss des heiligen Geistes empfunden und auch in der ganzen Bibel kein Wort davon gefunden habe. So wenig schrieb man noch der Schrift einen specifisch göttlichen Charakter zu, die heilige Schrift sollte das Wort Gottes sein, aber Wort Gottes nur in einem rein menschlichen Sinn.

1) Man vergleiche Herder's Briefe über das Studium der Theologie und vom Geiste des Christenthums.

Eben diese Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Schrift, die den Rationalisten im Interesse ihrer Vernunft besonders wichtig sein musste, sprach Schleiermacher in seinem Princip des christlichen Bewusstseins aus; aber auch selbst auf die Tradition in ihrem Unterschied von der Schrift gieng man zurück, um in ihr das von der Schrift verschiedene Wort Gottes anzuerkennen, oder um auf diesem Wege auf die höhere Einheit zu kommen, in welcher der Unterschied von Schrift und Tradition sich selbst wieder ausgleicht; wie schon von Lessing, neuerdings von Pelt geschehen ist. Wie wir so überall das Bestreben sehen, die Identität der Schrift mit dem Worte Gottes aufzulösen, die Schranke, die dem Worte Gottes in dem Buchstaben der Schrift gesetzt ist, zu durchbrechen, ihren Inhalt zu vergeistigen, und aus einem Princip zu begreifen, das über der Schrift steht und in ihr selbst nur den Reflex eines geistigen Bewusstseins sehen lässt, so gehört in denselben Zusammenhang auch eine Erscheinung, welche zwar von dem Wege, welchen die Theologie des achtzehnten Jahrhunderts gegangen ist, sehr abzuliegen scheint, gleichwohl aber eine sehr nahe Beziehung zu ihr hat: Swedenborg, dessen System seinen Hauptsitz in seiner Lehre von der Schrift hat.

Swedenborg spricht zwar zunächst, wie es scheint, ganz im Sinne der orthodoxen protestantischen Lehre von der Identität der Schrift und des Worts. Sein erster Lehrsatz in seiner „Lehre des neuen Jerusalems von der heil. Schrift“ ist, dass die heilige Schrift oder das Wort das göttlich Wahre selbst sei. Wenn das Wort nicht wäre, sagt er, so wüsste niemand etwas von Gott, von Himmel und Hölle, vom Leben nach dem Tode, und noch weniger von dem Herrn; selbst die einzelnen Worte hält er für so wesentlich, dass er von der Hinwegnahme auch nur eines Wörtchens die grösste Gefahr für die ganze Verbindung fürchtet, und sich auf die Zählung der Buchstaben durch die Massorethen, als auf eine von der gött-

lichen Vorsehung getroffene Veranstaltung, zur Verhütung des Schadens beruft. Aber ein weiterer Hauptsatz der Swedenborg'schen Lehre ist nun, dass, wie die Schrift das Wort ist, so das Wort der Herr selbst ist. Wie Gott herabstieg, um im Sohn actuell Mensch zu werden, so steigt auch das Wort, das von dem Herrn ausgehende Göttliche, das der Herr selbst ist, durch drei Stufen zu dem Menschen herab, als himmlisches, geistiges und natürliches. Da es nun ein dreifaches Wort gibt, oder einen zweifachen Sinn des Worts, einen geistigen und einen natürlichen, so muss es auch eine zweifache Schrifterklärung geben, eine buchstäbliche und eine allegorische, welche letzere bei Swedenborg, wie bekannt ist, eine sehr wichtige Rolle spielt. Sie ist auch bei Swedenborg wie sonst die vermittelnde Form für einen Inhalt, welcher nicht aus der Schrift herausgenommen, sondern vielmehr nur in sie hineingelegt ist. Wenn daher Swedenborg das Wort der Schrift vom Himmel herabkommen lässt, so ist nach seiner Lehre das, was herabkam, nicht das äussere Wort der Schrift, sondern nur der Inhalt, welchen er nach seiner Erklärungsweise in der Schrift zu finden wusste. Das ewige Wort verhält sich zum Worte der Schrift wie der an sich seiende Inhalt zum zeitlich sich entwickelnden Bewusstsein desselben. In der geschichtlichen Entwicklung des Werks der Erlösung, die die Überwindung der Macht der Hölle ist, brach daher erst durch Swedenborg ein neuer Morgen an, dadurch dass nun in der Lehre der neuen Kirche dem Menschen der volle geistige Sinn der göttlichen Wahrheit aufgieng, und es nun erst zum völligen, alle Schranken aufhebenden Durchbruch der geistigen Welt durch die sinnliche kam.

In demselben Verhältniss, in welchem man die schlechthinige Identität der Schrift mit dem Wort Gottes nicht festhalten konnte, konnte man auch das alte Testament dem neuen nicht mehr auf die alte Weise gleichstellen. Der Semler'sche

Grundsatz der Ausscheidung der judaisirenden Elemente beruhte auf einer sehr geringschätzenden Ansicht von dem religiösen Werthe des alten Testaments. Noch tiefer setzte es Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ herab. Seitdem hat man es zwar gelernt, das alte Testament aus einem richtigern geschichtlichen Gesichtspunkt aufzufassen; aber auch Schleiermacher hat sich sehr bestimmt dahin ausgesprochen (in den Sendschreiben), der Glaube an eine besondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdischen Volk sei bei dem gegenwärtigen Stand der Untersuchungen über die jüdische Geschichte nicht mehr jedem zuzumuthen, und er müsse auf's bestimmteste seine Überzeugung aussprechen, dass der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus von jenem Glauben in keine Weise irgend abhängig sei. Es sei nur einem Mangel an der frischen Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums zuzuschreiben, wenn man auf äussere Beweise, wie die Weissagungen des alten Testaments, grossen Werth lege. Dieser dürftigen Elemente des alten Testaments sollte man sich entschlagen. Nach Schleiermacher soll daher das Christenthum, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniss stehen, als mit dem Heidenthum. Welche Stelle Hegel dem Judenthum in seiner Religionsphilosophie anweist, ist bekannt. Die Frage über das Verhältniss des alten und neuen Testaments gehört jetzt überhaupt wesentlich der Religionsphilosophie an.

Die Geschichte der Dogmen.

Die Lehre von Gott.

Seit die Verbindung der Philosophie und der Theologie eine so enge und unzertrennliche geworden ist, wie in der neuesten Zeit, entscheiden sich die Lebensfragen der Theologie in der Lehre von Gott. Die Wolf'sche Philosophie wusste

sich noch in ein harmonisches Verhältniss zur Theologie zu setzen. Alles, was sie über das Wesen Gottes zu sagen hatte, ist in der *notio entis perfectissimi* enthalten, Gott ist ein *ens*, welches alle möglichen Realitäten in sich begreift, ein logisches Abstractum, auf das die Seele dadurch kommt, dass sie, was sie Endliches in ihrem Bewusstsein hat, so viel möglich von sich hinwegdenkt, und aus den verschiedenen Vorstellungen, die sich ihr durch diese Abstraction ergeben, die Attribute Gottes zusammensetzt. Es kann nichts Unlebendigeres und Inhaltsleereres geben, als das Wolf'sche *ens perfectissimum*, es ist der Begriff Gottes, welchem aller absolute Inhalt genommen ist, eine blosse Abstraction des vorstellenden Subjects. Die Theologie nahm jedoch daran keinen besondern Anstoss, obgleich freilich Wolf von den Theologen auch wegen seiner Lehre von Gott manche Vorwürfe gemacht wurden. Die Kant'sche Philosophie fasste die Idee Gottes ganz vom Standpunkt der praktischen Vernunft, Gott wurde wesentlich als sittliches Wesen bestimmt, als moralischer Weltregent, sein Dasein wurde als ein Postulat der praktischen Vernunft betrachtet. Das Extrem dieser Richtung bezeichnet die gegen Fichte, als er Gott geradezu als die moralische Weltordnung bestimmte, erhobene Anklage des Atheismus. Auf den Vorwurf des Atheismus folgte, nachdem die Philosophie durch Schelling in ein neues Stadium eingetreten war, der Vorwurf des Pantheismus. Er traf in der Theologie besonders die Schleiermacher'sche Lehre, welche wesentlich spinozistische Elemente in sich aufgenommen hatte.

Der Schleiermacher'sche Begriff Gottes beruht auf der Immanenz Gottes und der Welt; Gott und Welt sind gegenseitig sich deckende Grössen, nur so verschieden, dass Gott die absolute ungetheilte Einheit ist, die Welt die getheilte. Als die absolute ungetheilte Einheit ist Gott eine blosse Abstraction, es fehlt dem Begriff Gottes an allem concreten Inhalt,

Gott ist wesentlich nur die sich selbst gleiche absolute Ursächlichkeit. Es kann daher über das Wesen Gottes, weil es über alles bestimmte Wissen hinausliegt, nichts ausgesagt werden, als jenes Allgemeine, oder vielmehr das Wesen Gottes selbst ist das Allgemeine und Unbestimmte der Abstraction. Wie sich in diesem Sinn die Substanz Spinoza's in Schleiermacher's schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl und dem Allgemeinen, das es zu seiner Voraussetzung hat, subjectivirte, so nahm auch Hegel zu Spinoza die Stellung, dass er nicht bei der blossen Substanz stehen blieb, sondern von der Substanz zum Subject fortgieng; nur ist dieses Subject nicht blos das Ich des subjectiven Bewusstseins, sondern das absolute Subject, Gott als absoluter Geist. Da Gott als Geist wesentlich der Process der Selbstvermittlung ist, in diesem Process aber Bewusstsein und Persönlichkeit nur auf die subjective Seite fallen können, so ist durch die Hegel'sche Philosophie besonders die Frage über die Persönlichkeit Gottes angeregt worden, in welcher Beziehung Strauss das Resultat der Speculation unserer Tage in den Sätzen zusammenfasst: Gott ist zwar nicht blos die allgemeine Substanz, aber ebenso wenig ist er eine Person neben oder über andern Personen, sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subject zur wahren Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt. Gott ist also Persönlichkeit, aber als die ewige Persönlichkeit, die er selbst ist, muss er nicht als Einzelnpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden, und statt das Absolute zu personificiren, muss man es als das in's Unendliche sich selbst Personificirende begreifen lernen. Hierin ist die wichtigste Zeitfrage in ihrer Spitze aufgefasst, ob das Wesen Gottes als Einzelnpersönlichkeit oder als Allpersönlichkeit, oder, wie man diesen Gegensatz sonst zu bezeichnen pflegt, theistisch oder pantheistisch zu denken ist.

Diess ist die grosse Frage der Zeit, die noch lange die Theologie in zwei wesentlich verschiedene Richtungen theilen wird. Wie tief sie in die Theologie eingreift, indem sie ja keineswegs blos die Hegel'sche Philosophie betrifft, sondern schon in der Schleiermacher'schen Theologie eine sehr tiefgehende Wurzel hat, darüber vergleiche man die Abhandlung Zeller's über Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes in den Jahrbüchern der Theologie 1. S. 263 f.

In den Beweisen für das Dasein Gottes gibt sich nur derselbe Gang wieder zu erkennen, welchen die Entwicklung der Idee Gottes überhaupt nahm. Die Wolf'sche Philosophie, die sich von dem Boden der empirischen Wirklichkeit nicht trennen konnte, legte das Hauptgewicht auf das kosmologische Argument. Das Absolute ist dieser Philosophie nur um des Endlichen willen, ohne das kosmologische Argument gibt es keine Gewissheit der Idee und des Daseins Gottes, das Princip des kosmologischen Arguments aber fasste diese Philosophie in dem Begriff des zureichenden Grundes auf: es kann nichts existiren, was nicht einen zureichenden Grund seiner Existenz hat, auch der Begriff Gottes kann demnach nur dieser sein, dass er der zureichende Grund der Welt ist, und Gott ist nur darum, weil ohne ihn auch keine Welt wäre. Die ganze Betrachtungsweise ist endlich, aposteriorisch, und wenn auch diese Philosophie einen Versuch machte, die Sache *a priori* zu betrachten, so fiel sie sogleich wieder auf den Boden der Endlichkeit zurück. Auch die Theologen jener Periode stellten sich am liebsten auf den empirischen Standpunkt, man verstand das ontologische Argument gar nicht recht, läugnete, dass es apriorische Beweise für das Dasein Gottes gebe, und wie die Philosophie und Theologie überhaupt immer populärer wurde, so wandte man sich von dem kosmologischen Argument, das die ältern Theologen, wie Heilmann, vorzogen, mehr und mehr dem physikotheologischen und moralischen, oder überhaupt

dem teleologischen Argument zu, dessen Spitze Supranaturalisten, wie Storr, zuletzt sogar in die Wunder der christlichen Offenbarungsgeschichte setzten. Mit der Kant'schen Philosophie trat für die Methode der Beweise für das Dasein Gottes eine neue Epoche ein. Dem Dogmatismus der alten Metaphysik, dessen Mittelpunkt hauptsächlich die Beweise für das Dasein Gottes waren, setzte sich die Kant'sche Kritik auf eine so glänzende Weise entgegen, dass sie auf immer allen Credit verloren zu haben schienen. An die Stelle der metaphysischen Beweise trat jetzt das moralische Argument; was die theoretische Vernunft nicht leisten konnte, sollte jetzt die praktische wenigstens zu einem ihrer Postulate machen. Die Schleiermacher'sche Theologie sprach ihren subjectiven Standpunkt sehr charakteristisch darin aus, dass sie alle Beweise für das Dasein Gottes völlig aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre verweist, nicht nur, weil es auch in der Philosophie keine eigentlichen Beweise für das Dasein Gottes gebe, sondern hauptsächlich um die alte Vermischung der Philosophie mit der Dogmatik aufzulösen. Diese setze die unmittelbare Gewissheit, den Glauben voraus, und es müsse daher in ihr die Anerkennung, dass das Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei, die Stelle aller Beweise vom Dasein Gottes vertreten. Es ist diess eigentlich nur das ontologische Argument, das ja auch kein logischer Beweis ist, subjectiv gewendet. Was objectiv im ontologischen Argument Gott als der im absoluten Sein sich selbst setzende Begriff ist, ist subjectiv das unmittelbare Gottesbewusstsein. Hegel hat sich der von Kant in Miscredit gebrachten Beweise für das Dasein Gottes wieder angenommen, aber nur um ihnen statt ihrer logischen Form eine andere ächt speculative Bedeutung zu geben. Der Gesichtspunkt, unter welchen Hegel das kosmologische Argument und in ihm die übrigen Argumente stellt, ist die Aufgabe, an ihnen die dialektische Natur des Endlichen nachzuweisen, welche die Form

des Verstandesschlusses nicht auszudrücken im Stande ist, die aber gleichwohl als die tiefere Grundlage, als der wahrhafte Gehalt der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes angesehen werden muss; das wahrhaft Dialektische ist diess, dass das Zufällige oder Endliche eben diess ist, in sich selbst zu fallen und ein Ende zu haben, oder sich selbst zum Unendlichen, Absoluten aufzuheben. Nicht weil die Welt ist, müssen wir nach Hegel Gott als seiend denken, sondern weil der Welt nicht das wahre Sein zukommt, kann sich auch das Denken in ihr nicht beruhigen, und muss seine Weltvorstellung zur Gottesidee fortbestimmen. Diess ist der wahre Begriff des kosmologischen Arguments, in welchem von selbst auch der Begriff des ontologischen enthalten ist. Nur insofern ist, wie Strauss, Glaubenslehre 1. S. 400, diess ausdrückt, nach Hegel das ontologische Argument beweisend, als ihm das Sein Gottes, das er beweisen will, kein anderes ist, als die Gottesidee, von der das Argument ausgeht. So wenig Hegel'n das Cartesische *cogito ergo sum* ein Schluss, vielmehr unmittelbar das *cogitare* auch das *esse* des Menschen als Geistes ist, ebenso fällt ihm der ontologische Schluss aus dem menschlichen Denken Gottes auf dessen Sein zum unmittelbaren Sein Gottes im menschlichen Denken und als das menschliche Denken seiner zusammen. Strauss, welcher in seiner Kritik der Beweise für das Dasein Gottes besonders hervorhebt, dass das kosmologische Argument zwar ein nothwendiges Wesen beweise, aber kein ausserweltliches, sondern ein ewiges Grundwesen der Welt, dass somit das Causalitäts-Verhältniss zwischen Gott und Welt in ein Substanzialitätsverhältniss sich verwandle, was sodann auch von den übrigen Argumenten gilt, fasst die Quintessenz aller Beweise für das Dasein Gottes in Folgendem zusammen: Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physikotheologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sitt-

liche Weltordnung erweist, so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.

Was die Lehre von den Eigenschaften Gottes betrifft, so musste sich, wie sich von selbst versteht, die Frage, wie weit von Eigenschaften Gottes die Rede sein kann, ganz nach dem Begriff richten, welchen man vom Wesen Gottes aufstellte. Nach Schleiermacher kann von Gott nichts ausgesagt werden, was als eine Eigenschaft des göttlichen Wesens anzusehen wäre, sondern die sogenannten Eigenschaften sind nur die verschiedenen Ausdrücke, mit welchen das Allgemeinste, was überhaupt von Gott gesagt werden kann, dass er die absolute Ursächlichkeit ist, nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welche dieselbe, dem auf sie bezogenen Abhängigkeitsgefühl gegenüber, gestellt werden kann, bezeichnet wird. Alle Eigenschaften, welche man Gott beilegt, sollen nicht etwas besonderes, einen objectiven Unterschied in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. So sind die Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart, oder die denselben gleichgesetzten der Allmacht und Allwissenheit, sowie ferner die der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Liebe und Weisheit, worauf Schleiermacher alles Übrige zurückführt, nur verschiedene Momente des Gottesbewusstseins. Mochte man aber objectiv oder subjectiv unterscheiden, so musste man auch darauf bedacht sein, die Eigenschaften Gottes nach einem bestimmten Princip abzuleiten und einzutheilen. Unglücklicher kann diess nicht geschehen sein, als von Steudel, welcher Eigenschaften in und an Gott unterschied, und unter den letztern solche verstand, welche gewisse Votrefflichkeiten als an Gott sich findend, so zu sagen, als Besitz Gottes angeben. Solche Eigenschaften an Gott sollen die Allwissenheit, Allmacht, Liebe, Heiligkeit u. s. w. sein. Sollen die Eigenschaften den lebendigen Begriff Gottes ausdrücken, so muss

sich in ihnen auch der Lebensprocess Gottes darstellen. Ein Versuch dieser Art ist die Elwert'sche Deduction[1]), welche unser Bewusstsein von den göttlichen Eigenschaften durch eine dreifache Betrachtungsweise entstehen lässt: 1. dass wir Gott als die unendliche Kraft betrachten und aus diesem Begriff die sogenannten metaphysischen Eigenschaften oder die Lehre vom Wesen Gottes entwickeln; 2. dass wir von der Integrität des Endlichen ausgehen, wie es durch Gott gesetzt ist (Gott als Geist oder als Liebe); und 3. dass wir das Endliche in seiner Wirklichkeit oder relativen Selbstständigkeit betrachten und die göttliche Thätigkeit als eine integrirende, die Unvollkommenheit des Endlichen herstellende begreifen. Die tiefere Auffassung kann den Grund des Unterschieds der göttlichen Eigenschaften nur in der Dreieinigkeit Gottes erkennen lassen. Gewöhnlich aber liegt der Behandlung der Lehre von den Eigenschaften Gottes nur die Vorstellung von der menschlichen Persönlichkeit zu Grunde.

Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Dieses Dogma gieng mit seinen alten, und den ihm von den lutherischen Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts gegebenen Bestimmungen in die mit dem achtzehnten Jahrhundert beginnende Periode herüber, und es stand noch so fest im Glauben der Zeit, dass auch die Philosophie, die jetzt in nähere Berührung mit der Theologie kam, nur eine Stütze desselben werden zu können schien. Nachdem schon Leibniz gezeigt hatte, wie wenig es seiner Philosophie schwer falle, in dem Widerspruch, welcher der Vernunft in den Sätzen des athanasianischen Symbols zu liegen scheint, nur ein *supra*, kein *contra rationem* zu sehen, konnten auch die Anhänger der Wolf'schen Philosophie keinen Anstoss an dem überschwänglichen Mysterium nehmen. Bald giengen Wolf'sche Theolo-

1) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1830. 4. S. 1 f.

gen noch weiter. Man begnügte sich nicht blos, das Dogma zu rechtfertigen, die Möglichkeit seines Mysteriums sicher zu stellen, man wollte das Dogma selbst deduciren, oder, wie man es nannte, *methodo demonstrativa proponere*, ja sogar *ex solis rationis principiis methodo mathematica demonstrare.* Grössere Beachtung verdient der von Reusch in der Introductio in theologiam revelatam gemachte Versuch, das Trinitätsverhältniss, die Möglichkeit der Dreiheit in der Einheit, aus der Natur des Geistes, als des Ebenbildes Gottes, zu erklären. Es werden drei Momente unterschieden, in jedem derselben sind Verstand und Wille, nicht getrennt, sondern zusammen, die constituirenden Principien. Auf die Bestimmung dieser Momente hat Reusch viel Scharfsinn verwandt, um einen gewissen geistigen Process in ihnen zu Stande zu bringen. Als ein Begreifen des Glaubensgeheimnisses wollte zwar Reusch seine Theorie nicht angesehen wissen, aber sie war doch nichts anderes als ein speculativer Versuch dieser Art, an welchem sich jedoch nur zeigte, wie unnatürlich es ist, die Vernunft, sowie von Leibniz und Wolf geschah, in eine höhere und niedere zu trennen, da die niedere, wenn man ihr nur soviel lässt, als ihr auch von Wolf gelassen werden musste, doch immer den nothwendigen Trieb in sich hat, die ihr gesetzte Schranke zu durchbrechen.

Mit solchen, so ernstlich gemachten Versuchen, jedenfalls mit dem denkenden Bewusstsein in das Dogma einzugehen, contrastirte gar sehr die bald darauf gegen das kirchliche Dogma überhaupt eintretende grosse Kälte und Gleichgültigkeit, die am meisten ein Dogma, wie das von der Trinität, treffen musste. Sie äusserte sich besonders dadurch, dass man, ohne das Dogma anzugreifen, bei der Anerkennung seiner Glaubenswahrheit, es einfach stehen liess, nichts mit ihm zu thun haben wollte, es sogar geradezu für Thorheit und Unsinn erklärte, sich einen vernünftigen Gedanken über dasselbe zu

machen. So entfremdet wurde das dogmatische Bewusstsein der kirchlichen Lehre, dass nun alles, was in der Kirche über den innern Unterschied im Wesen Gottes bestimmt worden war, und was die protestantischen Theologen kaum noch mit so grossem Ernst und Nachdruck als den ersten Grundartikel des allein seligmachenden Glaubens gegen alle, welche auch nur den geringsten Zweifel und Widerspruch wagen würden, geltend gemacht hatten, als etwas höchst indifferentes betrachtet wurde, was kein eigentliches religiöses Interesse habe, sondern nur den gelehrten Theologen angehe. Das Dogma war zur Antiquität, zur blossen Geschichte geworden, und in einem ganz andern Sinn, als die ältern Theologen die kirchlichen Bestimmungen aufführten, wurde es jetzt gewöhnlich, in dem dogmatischen Vortrag in eine nähere Entwicklung des Ganges, welchen das Dogma genommen habe, einzugehen, und die verschiedenen Meinungen alter und neuer Zeit zusammenzustellen, um aus dieser historischen Betrachtung sich nur die Lehre zu abstrahiren, wie zwecklos, wie willkürlich und abenteuerlich alle diese Versuche seien, und wie wohlgethan es sei, unter Anerkennung der menschlichen Beschränktheit und des völligen Unvermögens, über solche Dinge etwas zu wissen, bei dem praktischen Nutzen, welchen solche Lehren, ganz abgesehen von ihrer kirchlichen Form, haben, stehen zu bleiben. Diess war die Sprache, in welcher die Dogmatiker jener Zeit, Michaelis, Döderlein, Morus u. a., sich namentlich auch über dieses Dogma vernehmen liessen. Semler konnte nicht oft und nachdrücklich genug einschärfen, wie wenig alle, das Dogma betreffende Bestimmungen und Vorstellungen mit dem Christenthum selbst zu thun haben. In der geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Lehre machte man sowohl auf das Zufällige ihrer Entstehung überhaupt, als auch insbesondere auf den Einfluss aufmerksam, welchen der schon von Souverain zur Sprache gebrachte Platonismus auf dasselbe gehabt habe.

Um so mehr glaubte man sich berechtigt, es jedem frei zu geben, wie er es mit dem kirchlichen Dogma und der in ihm enthaltenen Lehre von der Gottheit Christi halten wolle; an eine bindende Auctorität dieser Lehre im Sinne der ältern protestantischen Theologen dachte man nicht mehr.

An Vertheidigern der alten Lehre fehlte es zwar auch jetzt nicht, aber die Vertheidigung fiel immer so matt und gehaltlos aus, dass man auch aus ihr nur die grosse Veränderung des dogmatischen Standpunktes sehen konnte. Die öfters gerühmte, im Jahre 1788 zu Göttingen als Beantwortung einer Preisfrage erschienene Flatt'sche Abhandlung, in welcher die symbolische Lehre unserer Kirche von der Gottheit Christi bewiesen und gerechtfertigt werden sollte, brachte die kirchlichen Trinitätsbestimmungen auf eine logische oder mathematische Formel, aus welcher sich aber nur die ergab, dass die ganze Sache = x sei, und die ganze Rechtfertigung des der Voraussetzung nach biblischen Lehrsatzes lief nur auf die auf's neue eingeschärfte Erinnerung hinaus, dass man sich an der Unbegreiflichkeit der Sache nicht stossen dürfe. Auch Storr wusste nur dasselbe zu wiederholen. Die Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist könne keinen hinreichenden Grund abgeben, den Unterschied selbst, von dem uns die Bibel versichere, zu leugnen. Auch die sich selbst überlassene Vernunft führe uns ja auf solche Gegenstände, von denen wir zwar einsehen, dass sie sind, ohne jedoch im Stande zu sein, sie selbst zu erkennen, ausser insoweit, dass wir gewisse falsche Vorstellungen davon entfernen, und was die Sache nicht sei, bestimmen können, wenn wir auch gleich nie im Mindesten wissen, was sie denn sei. Wo sich ein wirklicher Widerspruch des Wesens der Personen gegen die Einheit des göttlichen Wesens zeige, da folge immer nur soviel, dass ein unrichtiger Begriff von dem innern Unterschied in der Gottheit, oder vielleicht auch

eine unrichtige Vorstellung von dem einigen göttlichen Wesen selbst zu Grunde liege. Alles diess ist nur das längst Gesagte, aber in der Art und Weise, wie es jetzt gesagt wurde, war ein grosser Unterschied. Sagten die älteren Theologen dasselbe, so hatten sie auch den Muth, den Grundsatz, dass man sich selbst um den Widerspruch gegen die Vernunft nicht zu bekümmern habe, offen auszusprechen, hier aber soll es ja nur als eine Schwäche der Vernunft angesehen werden, dass sie sich keine positive Vorstellung des fraglichen Verhältnisses machen kann. Man setzte also ihre Vernünftigkeit voraus, ohne sich einen klaren Begriff von ihrer Möglichkeit für die Vernunft machen zu können. Wie konnte man an die Vernunft die Forderung machen, dass sie den Widerspruch, an welchem sie sich stiess, nur auf die Rechnung ihrer Subjectivität zu nehmen habe, wenn doch selbst ein Storr an die absolute Wahrheit der kirchlichen Form der Trinitätslehre nicht mehr glaubte? Auch Storr stand ja nicht mehr auf dem Standpunkt der alten protestantischen Dogmatik, wenn er ausdrücklich bekannte, dass im kirchlichen System nicht blos die Ausdrücke, sondern auch die Begriffe und die Bestimmungen der Lehrsätze zum Theil neu und der heiligen Schrift fremd seien, auch nicht allen Ausdrücken und Redensarten, welche das kirchliche System mit der Schrift gemein habe, in beiden genau der nemliche Begriff entspreche. Recht absichtlich vermied Storr alle kirchlichen Ausdrücke und Bestimmungen, er wollte sich nur an die Lehrweise der Schrift halten. Nicht aus dem Bewusstsein heraus, das die alten protestantischen Dogmatiker so stark gemacht hatte, dass das vorgetragene System das der protestantischen Kirche sei, der objective Glaube derselben, sondern nur als das Resultat der exegetischen Untersuchungen, wie sie jetzt gerade gemacht worden sind, wurde das System aufgestellt. Wie viel Subjectives musste sich aber auf diesem Wege einmischen, wie haltungslos der ganze Stand-

punkt werden, mit welchem Grunde konnte man von der Vernunft verlangen, sich über einen Widerspruch hinwegzusetzen, an welchem Anstoss zu nehmen man ihr das Recht nicht absprechen konnte? In noch grössere Schwierigkeiten und Inconsequenzen musste man sich aber verwickeln, wenn man nicht einmal einen Widerspruch mit der subjectiven Vernunft zugeben, sondern sogar zeigen wollte, der Widerspruch sei blos scheinbar, und die Vernunft selbst müsse die Sache ganz klar und einleuchtend finden, wie diess G. F. Seiler unternahm in der Schrift über die Gottheit Christi, für Glaubige und Zweifler, 1775. Ein bodenloseres, aller Bestimmtheit der Begriffe, aller Consequenz des Denkens in höherem Grade ermangelndes Raisonnement kann es kaum geben, als diese Schrift, die eines der schwächsten Producte jener Zeit, aber gleichwohl sehr charakteristisch für sie ist.

Wir haben in allem diesem diejenige Stellung des Bewusstseins zum Dogma vor uns, in welcher man, auch wenn man es nicht angriff, ja sogar, wenn man es vertheidigte, gegen seine kirchliche Form und Auctorität höchst indifferent geworden war, und nicht mehr den rechten Sinn für das alte Dogma hatte. Bei der grossen Bewegung aber, die längst auf so vielen Punkten gegen das kirchliche Dogma entstanden war, ist nichts natürlicher, als dass es auch nicht blos bei dieser Indifferenz blieb, in welcher man das Dogma nur auf sich beruhen liess, dass es auch viele gab, die kein Bedenken trugen, an die Stelle der kirchlichen Lehrweise eine andere zu setzen. Selbst Vorstellungen tauchten wieder auf, welche von der Kirche längst verworfen, den bestimmtesten Gegensatz gegen das kirchliche Dogma bildeten. Zuerst geschah diess mit dem Arianismus, welcher in England schon zu Anfang des 18ten Jahrhunderts einen scharfsinnigen Vertheidiger erhielt an Sam. Clarke (die Schriftlehre von der Dreieinigkeit. London 1712). Es war ganz der alte Arianismus, welchen

Clarke wieder aufstellte, nur mit dem Unterschied, dass er, um sich durchaus nur an die Lehre der Schrift zu halten, die positiven Bestimmungen, durch welche die alten Arianer die Lehre der Schrift ergänzt hatten, auf sich beruhen liess. Über die metaphysische Natur oder die Substanz der einen oder der andern dieser drei göttlichen Personen schien ihm die Schrift durchaus nichts zu bestimmen, sondern sie nur nach ihren Eigenschaften und Wirkungen zu beschreiben. Alles, worauf der Arianismus in der Schrift sich stützen kann, ist von Clarke sehr geschickt benützt und sorgfältig zusammengestellt worden, um diese Lehre als die ächte, schriftmässige nachzuweisen, und die Aufnahme, welche seine Schrift fand, zeigte deutlich, dass man die Bedeutung, mit welcher der alte Gegner gegen die orthodoxe Lehre sich wieder erhoben hatte, recht gut verstand. Nicht lange nach S. Clarke trat Paul Maty in den Niederlanden (er war Prediger im Haag) mit einer Lehrweise auf, welche zwar von dem Clarke'schen Arianismus sehr verschieden war, aber ihrer Hauptrichtung nach nur als eine Modification des Arianismus angesehen werden kann. Seine Schrift: Brief eines Theologen an einen andern Theologen über das Mysterium der Trinität, erschien im Jahre 1729. Er stellte in ihr seine Lehre in unmittelbarer Antithese gegen die kirchliche auf, in welcher er nur die widersprechendsten Bestimmungen sah. Das Wesentliche seiner Lehre ist: da der Sohn als intelligente Natur vom Vater als einer intelligenten Natur unterschieden werde, und das Unendliche an sich jede Vielheit ausschliesse, so müsse eine der beiden intelligenten Naturen im Vater und Sohn zugleich endlich sein, oder eine doppelte Natur haben. Der Sohn sei daher vom Vater dadurch verschieden, dass er neben der mit dem Vater gemeinsamen göttlichen Natur noch eine endliche intelligente Natur habe. Dasselbe finde bei dem heiligen Geist statt. So sind es drei verschiedene Personen: der Vater, wel-

cher als der Eine Gott ganz göttlich ist, hat zwei endliche Intelligenzen vor der Weltschöpfung hervorgebracht, und beide in die engste Verbindung mit sich gesetzt. Es ist diess eine neue Form der Subordinationstheorie, in welcher der Unterschied des Sohnes und Geistes vom Vater der Unterschied des Endlichen und Unendlichen ist. Auch der Genfer Theologe J. Vernet stellte in einer Dissertation über die Gottheit Christi, im Jahre 1777, eine entschieden arianische Theorie auf.

In Deutschland war es zuerst Töllner, welcher sich für den Arianismus aussprach. Nachdem er zuerst nur in der Form des Sabellianismus die Lehre von der Dreieinigkeit mit der Vernunft vereinigen zu können geglaubt hatte, neigte er sich später auf die Seite des Arianismus, und gestand auch diesem zu, was er ihm früher noch abgesprochen hatte, dass zwischen ihm und der orthodoxen Lehre in Hinsicht des christlichen Glaubens selbst kein wesentlicher Unterschied sei. Theoretisch betrachtet stehen beide vielleicht einander gleich. Auch der Arianismus habe seine besondern Schwierigkeiten, die orthodoxe Lehre aber nicht blos Unwahrscheinlichkeiten, sondern sogar Widersprüche. Für den Glauben selbst aber sei es völlig einerlei, welcher der beiden Theorien man seinen Beifall gebe. Der Glaube an Christus habe es zunächst mit dem Amte zu thun, beide Theorien aber schreiben ihm die zum Erlösungswerk nöthigen Kräfte und Vollkommenheiten zu, alles, worüber sie von einander abweichen, sei Philosophie über Christus. Die Dreieinigkeitslehre sei nach allgemeinem Geständniss das grösste und schwerste Geheimniss in der christlichen Lehre, der scheinbarste Anstoss und Vorwand der Deisten, das vornehmste Hinderniss für die Überzeugung des Juden und Muhamedaners, besser also, man lasse solchen die Freiheit, sich die Person Christi arianisch vorzustellen, und den gemeinen Christen verschone man mit der einen Theorie sowohl, als mit der andern, da er nichts weiter zu wissen brauche, als was

ihn die Schrift mit klaren Worten lehre, dass Gott die Welt durch Christus mit sich versöhnt habe, und durch seinen Geist uns heilige. So sprach sich in Deutschland auch in solchen von der kirchlichen Lehre abweichenden Vorstellungen immer nur wieder die allgemeine Indifferenz gegen das Dogma aus.

Neben dem Arianismus machte sich jetzt auch wieder der Sabellianismus geltend. Es kann diess gar nicht unerwartet sein: so Manche, wie namentlich auch Töllner, sahen in ihm die beste Schutzwehr gegen die Gefahr des Tritheismus in der kirchlichen Lehre. Es lassen sich aber sehr verschiedene Auffassungen der Trinitätslehre unter dem Namen des Sabellianismus zusammenfassen.

Gruner, ein Theologe in Halle, welchem der innere Widerspruch der kirchlichen Lehre sehr klar vor Augen lag, hielt sich an die Theorie seines Lehrers Reusch, die er nur in einfacherer Form wiedergab, in welcher sie sich von selbst unter den Gesichtspunkt des Sabellianismus stellte. Die unendliche Thätigkeit des göttlichen Verstandes und Willens äussert sich in drei Akten, welche hypostatische genannt werden, weil Gott in ihnen als unendlicher Geist subsistirt. Diese drei Akte sind die Bewegung der Ideen aller denkbaren Dinge, ihre Verknüpfung als Zweck und Mittel, und die Entscheidung für das beste unter allen möglichen Weltsystemen. Obgleich das Object dieser Akte nur die Welt ist, so sind sie doch, wie diese Einheit von Gott und Welt ganz der Charakter der Leibniz-Wolf'schen Philosophie ist, immanente Thätigkeiten des göttlichen Wesens, und sie machen, wie Gruner selbst sie nimmt, den innern geistigen Lebensprocess aus. Hier ist demnach ein ächt speculativer Gedanke; so oft aber ist die sogenannte sabellianische Theorie nur die Form für die äusserlichste und oberflächlichste Ansicht der Trinitätslehre, wie diess bei Silberschlag, Lehre der heiligen Schrift von der Dreieinigkeit, 1783, Schlegel, Erneuerte Erwägung der Lehre von der

göttlichen Dreieinigkeit, 1791, u. a. der Fall ist. Nach Schlegel besteht der ganze Inhalt der Trinitätslehre in der Wahrheit der christlichen Religion, dass Gott auf dreifache Weise für die Menschen wirke, durch die Schöpfung und Erhaltung, die Erkenntniss-Mittheilung durch Jesus, und die Besserung durch den heiligen Geist. Die Gottheit Christi wird zur Göttlichkeit Jesu in einem sehr unbestimmten Sinn, und von einem Geheimniss der Dreieinigkeit wollen solche Aufklärungstheologen, wie Schlegel, nichts mehr wissen. Es begegnet uns hier in der Geschichte unseres Dogma in seiner sabellianischen Form die völlige Verflachung desselben durch den Rationalismus. Rationalisten, wie Henke, Eckermann, Wegscheider u. a. sehen als Hauptinhalt des Dogma nur diess an, Gott der Vater habe sich durch Jesus Christus als heiliger Geist den Menschen geoffenbart. De Wette erklärt sich zwar gegen einen einseitigen Rationalismus, der ein todtes Gedankenbild anstatt der lebendigen Gotteserkenntniss gebe, nur Eine Ansicht Gottes, nemlich die des Vaters, festhalte, und darüber vergesse, dass der Mensch nur durch die Ahnung Gottes in der Welt und Natur, in der Geschichte und im Leben, zu jener höchsten Idee gelangen könne, man dürfe Gott nicht von der Welt losreissen, ohne welche wir doch von ihm nichts wüssten; es ist aber auch hiermit nichts weiteres gesagt, und der specifisch christliche Inhalt des Dogma nicht anerkannt.

Es greifen übrigens hier zugleich auch die exegetischen Untersuchungen ein, durch welche man sich auch von dieser Seite für berechtigt hielt, den Inhalt des alten orthodoxen Dogma so viel möglich herabzustimmen, an die Stelle der Personen blosse Kräfte, und für die göttliche Natur die göttliche Würde zu setzen. Voran gieng hierin besonders Teller, schon in seinem Lehrbuch der christlichen Glaubenslehre, 1764, und noch mehr in seinem Wörterbuch des neuen Testaments. Er verstand unter dem Logos bei Johannes die göttliche Weisheit und

Kraft, die sich Jesu zur Belehrung und Beglückung und zur moralischen Umschaffung der Welt mitgetheilt habe, und unter dem heiligen Geist die Wirksamkeit der christlichen Lehre, das Princip der christlichen Gesinnung oder der Heiligung. Sohn Gottes, bemerkte man ferner, wie namentlich schon Heilmann, in einem Göttinger Programm vom Jahre 1763, werde Christus genannt, nicht weil er von Natur Gott sei, sondern theils wegen seiner moralischen Vorzüge, theils wegen seiner messianischen Bestimmung und Würde. Auf diesem Wege gieng man in verschiedenen Richtungen weiter fort, aber so vieles auch die weitere Ausbildung des Dogma, seine Läuterung von so manchen falschen Elementen der bessern exegetischen und historisch-kritischen Methode zu danken hatte, so sehr fehlte es der rationalistischen Exegese an der Unbefangenheit des wahren geschichtlichen Sinnes, um das Dogma in seiner ursprünglichen Bedeutung festzustellen. Exegese und Philosophie wirkten so auf gleiche Weise nur dahin zusammen, das Dogma seines wesentlichen Inhalts so viel möglich zu entleeren und zu popularisiren.

Dagegen kommen hier noch zwei weitere Versuche in Betracht, welche in derselben Periode der grössten Verflachung des Dogma es in seiner tiefern Bedeutung aufzufassen suchten, dabei jedoch gleichfalls von der allgemeinen Grundform der sabellianischen Theorie ausgiengen: die Lehre Urlsperger's und Swedenborg's. Urlsperger, Prediger in Augsburg in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, gab mehrere Schriften über die Lehre von der Dreieinigkeit heraus, deren Grundgedanke die Unterscheidung einer doppelten Dreieinigkeit ist, einer Wesensdreieinigkeit und einer Offenbarungsdreieinigkeit. Er nimmt mit der christlichen Kirche das Geheimniss der Dreieinigkeit in seiner vollen Wahrheit an, sieht aber in der kirchlichen Form dieser Lehre eine höchst ungenügende, nur Widersprüche enthaltende Lösung, welche

zu allen jenen Zweifeln vollkommen berechtige, welche Arianer und Socinianer und alle Antitrinitarier dem Geheimniss der heiligen Dreieinigkeit entgegengesetzt haben. Das Räthsel schien ihm sogleich gelöst, sobald man nur nicht, wie gewöhnlich, annehme, dass die Namen Vater, Sohn und Geist dazu da seien, das Wesen Gottes, wie es an sich ist, zu beschreiben, und dennoch das Dasein Gottes, als Vaters, Sohnes und Geistes für ebenso nothwendig halte, als das Wesen Gottes selbst. Diese Namen und die ihnen entsprechenden biblischen Ausdrücke Zeugen und Ausgehen, welche nach der kirchlichen Lehre nur in einem von ihrem offenbaren Wortverstand abweichenden Sinn genommen werden, beziehen sich allein auf die Art und Weise des Ausgangs Gottes von sich selbst zur Offenbarung und Vereinigung mit den Geschöpfen; sie stellen uns vor Augen, wie Gott dem eigentlichen Wortverstand gemäss ausgegangen und sich mit der Welt zu ihrer Schöpfung, Erlösung und Vollendung in eine besondere Verbindung gesetzt hat, so dass bei dem Vorhandensein dreier zum Wesen Gottes nothwendig gehörender unterschiedlicher Gotteskräfte eine derselben eine andere durch Zeugung zum Ausgang und zur Geburt bestimmt, die dritte dieser Gotteskräfte aber in der Kraft des Geistes vom Vater und Sohn ausgeht, und in diesem Ausgang sich mit dem Sohn und durch den ferneren Ausgang und die Sendung vom Sohn mit denen verbindet, welche Gott zum Glauben an seinen Sohn berufen lässt. Was daher Gott wahrhaft zum Dreieinigen macht, fällt nur ausserhalb seines Wesens in die Sphäre seiner Offenbarung. Da sich nun aber auf der andern Seite nicht denken lässt, dass Gott in seinem Ausgang oder in seiner Offenbarung der Dreieinige ist, wenn er es nicht auch an sich, seinem Wesen nach ist, so muss von der Offenbarungsdreieinigkeit auch wieder auf die Wesensdreieinigkeit zurückgeschlossen werden. Gott kann nicht von sich selbst ausgehen und in diesem Ausgang zu seinem

Einen göttlichen Wesen in ein zweifaches Verhältniss sich setzen, ohne dass seine geistige Natur an sich so beschaffen ist, dass sich in dem Einen Geist etwas unterscheiden lässt, was um dieses Unterschieds willen den Ausgang Gottes von sich möglich macht. Es sind daher in Gott als Geist drei eigenthümlich verschiedene Kräfte oder Subjecte, so jedoch, dass das in ihnen identische Wesen Gottes sie zu Einem Geist oder dem Einen Gott verbindet. Personen kann man sie nicht nennen, wohl aber, wie ja bei einem Geist seine Kraft nicht ein Prädicat seines Wesens, sondern das Wesen und Subject des Geistes ist, drei zu dem Einen Gott wesentlich verbundene Gotteskräfte. Ist diese Dreieinigkeit als das an sich seiende Wesen Gottes vorausgesetzt, so ist durchaus keine Schwierigkeit mehr darin vorhanden, dass in dem ökonomischen Verhältniss, zu welchem die Namen Vater, Sohn und Geist allein gehören, der Sohn und Geist nie anders als abhängig vom Vater erscheinen. Diese Ökonomie nimmt einst ein Ende. Der Sohn kehrt nach gänzlich vollendeten Endzwecken seines Ausgangs wieder zu Gott zurück, wie er von ihm ausgegangen, er wird nicht mehr ausser Gott, sondern in Gott sein und aufhören Sohn zu sein. Auch der Geist ist zuletzt nur in seinem wesentlichen Gottesverhältniss. Urlsperger wollte seine Theorie ganz nur als Lehre der Schrift geben, sie hat jedoch, besonders auch in ihrer weitern Ausführung, eine ächt speculative Bedeutung; auch das macht sie bemerkenswerth, dass sie nicht blos im weiteren Sinn sabellianisch ist, sondern eigentlich den Sabellianismus in seiner ursprünglichen Gestalt wieder aufstellt.

In naher Verwandtschaft steht mit der Theorie Urlsperger's die Trinitätslehre Swedenborg's. Stärker und heftiger hat, mit Ausnahme Servets, kein Gegner der Trinitätslehre über sie sich ausgesprochen, als Swedenborg. Er nennt sie das leerste, sinnloseste Gerede, eine eigentlich satanische

Lehre; nur um mit der Dreiheit von Göttern nicht zum Gespött der ganzen Welt zu werden, habe man noch die Einheit hinzugefügt, was eine blosse *contradictio in adjecto* sei. Die Dreieinigkeit selbst aber will auch er keineswegs fallen lassen, nur setzt er für die Dreiheit der Personen eine Dreiheit der Person, so dass das Göttliche des Herrn der Vater, das göttlich Menschliche der Sohn, und das Göttliche, das ausgeht, der heilige Geist ist. Es gibt also keinen von Christus verschiedenen Vater, ebenso keinen als Gott erzeugten Sohn Gottes, sondern Gott selbst, Jehovah, ist herabgestiegen und Mensch geworden. Die Lehre von der Trinität fällt bei Swedenborg ganz zusammen mit der Lehre von der Person Christi, statt Gott im Sinne der kirchlichen Lehre haben wir bei ihm sogleich den Gottmenschen. Um diess richtig zu verstehen, muss man wissen, dass Swedenborg's ganze Theologie auf der Voraussetzung beruht, dass das Göttliche als solches auch das Menschliche ist, Gott als Gott der Gottmensch. Er begründet diess so, dass er zwischen Sein und Existiren unterscheidet, und beides in seinem Unterschied als Einheit in Gott setzt. Wo Sein ist, ist auch Existiren, das Eine kann nicht ohne das Andere sein, denn das Sein ist durch das Existiren, es gibt kein Sein, das nicht existirt, und kein Existiren, das nicht aus dem Sein ist, und weil das Eine nur mit dem Andern, und nicht ohne das Andere sein kann, folgt, dass sie eins sind, aber eins im Unterschied. Sie sind im Unterschied eins, wie Liebe und Weisheit, die Liebe ist auch Sein, und die Weisheit Existiren, denn die Liebe kann nur in der Weisheit sein, und die Weisheit nur aus der Liebe, wenn daher die Liebe in der Weisheit ist, so existirt sie, beide sind so eins, dass sie zwar im Gedanken unterschieden werden können, aber nicht actuell verschieden sind, und ebendesswegen muss von ihnen gesagt werden, dass sie als unterschiedene eins sind. Swedenborg drückt diess auch so aus, Gott ist nicht blos Sein, sondern

auch Substanz, als Substanz aber, als die Eine, erste, an sich seiende Substanz hat er auch eine bestimmte Form, diese Form kann nur die menschliche sein, weil wir, wenn wir uns Gott nicht als Substanz in dieser Form denken würden, nur die leerste und nichtigste Vorstellung von ihm hätten. So ist also Gott an sich Mensch, er ist seinem Begriff nach beides zugleich, Gott und Mensch, der Gottmensch. Die Grundanschauung dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist bei Swedenborg das Verhältniss von Seele und Leib. Das Substanzielle des Menschen ist die Seele, sie ist nicht nur das Erste, wovon der Mensch anfängt, sondern producirt auch das körperliche in seiner bestimmten Ordnung. Seele und Leib sind also die Elemente des menschlichen Wesens; zu ihnen selbst kommt noch hinzu, was von ihnen als Wirkung ausgeht, und es sind somit drei wesentliche Momente in dem Einen Menschen, die seine substanzielle Einheit ausmachen. Dieselben drei Momente sind auch in dem Herrn, dem Gott Erlöser, zu unterscheiden, nur ist, was die Seele im Menschen ist, bei ihm das Göttliche des Vaters; diess ist das erste Substanzielle in ihm, woraus folgt, dass der Sohn, welchen die Maria gebar, der Körper seiner göttlichen Seele ist, da im Leibe der Mutter nichts anderes, als der von der Seele empfangene und abgeleitete Leib bereitet wird, was das zweite Substanzielle ist, und das dritte sind sodann die Wirkungen, welche zugleich aus Seele und Leib hervorgehen und in diesem Hervorgehen gleichen Wesens mit dem sie Producirenden sind. Gott und Mensch sind daher eins, wie Seele und Leib eins sind, oder das Gute auch das Wahre ist. Das göttlich Gute und das göttlich Wahre, oder was dasselbe ist, die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit, machen das Wesen Gottes aus. Da auf diese Weise die Trinitätslehre mit der Lehre von der Person Christi ganz zusammenfällt, so muss schon hier auch noch gefragt werden, wie das ewige Menschsein Gottes sich zu

seiner zeitlichen Menschwerdung verhält? Darüber kann hier jedoch nur diess gesagt werden, dass Swedenborg das Verhältniss des Einen zum Andern im Allgemeinen so bestimmt: Was Gott an sich war, habe er auch actuell werden müssen. Es geschieht diess mit einem Worte dadurch, dass die an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen durch die ganze Offenbarungsgeschichte in einem Process, dessen Vollendung die Swedenborg'sche Schrifterklärung ist, zum gottmenschlichen Bewusstsein des ganzen Universums wird. Eben diess, diese Actualisirung oder Realisirung dessen, was an sich schon ist, ist das dritte Substanzielle, das als die Wirkung oder als der Process der ganzen Weltentwicklung, zu jenen beiden ersten substanziellen Momenten noch hinzukommt, und die Swedenborg'sche Trinitätslehre begreift so das ganze System Swedenborg's, das in seiner so eigenthümlichen Form eine so tiefe speculative Bedeutung hat, in sich.

Schon diese beiden hier entwickelten Auffassungen der Trinitätslehre führen uns in die speculative Behandlung derselben hinüber, sie gehören aber derselben noch nicht eigentlich an, sie wollen ja selbst nichts weniger als speculativ sein, und die eigentliche speculative Behandlung begann erst mit der Epoche, in welcher die Philosophie und die Theologie in ein so enges Verhältniss zu einander kamen, dass unsere Lehre methodisch zum Gegenstand des speculativen Denkens gemacht wurde, und nach dem Charakter der verschiedenen philosophischen Systeme, die in ihr die höchste Aufgabe der Speculation sowohl für die Philosophie als die Theologie erkannten, ihre bestimmte Gestalt erhielt. Dazu machen jene zuletzt entwickelten Versuche, der Trinitätslehre eine dem vernünftigen Denken adäquate Form zu geben, nur den Übergang. In dieselbe Kategorie können wir auch den von Lessing gemachten Versuch einer speculativen Begründung der Trinitätslehre setzen, da auch dieser Versuch isolirt steht, und noch nicht in die

Geschichte der mit der speculativen Theologie wesentlich identischen Philosophie gehört. Der Grundgedanke Lessing's ist dieselbe Idee, durch welche man schon so oft die Lehre von der Trinität zu begründen suchte, dass Gott sich zu sich selbst denkend verhält, dass er als das höchste Wesen auch der adäquate Gedanke seiner selbst ist. Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können. Das Vollkommenste ist Gott selbst, also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Vorstellen, Wollen und Schaffen ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles, was sich Gott vorstellt, schafft er auch. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. i. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besass. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, es ist Gott, weil es alle Eigenschaften Gottes hat, Sohn, weil nach unserem Begriff das, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint. Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte. Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild, die Harmonie zwischen beiden ist der Geist. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohn ist, diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist aber so Gott, dass sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und dass beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. h. alle drei sind eins. Einen neuen Gedanken enthält diese Deduction nicht, es stellt sich uns in ihr vielmehr nur der Mangel aller dieser Deductionen darin dar, dass es zu keinem wahren und reellen

Unterschied kommt, wenn Gott der Sohn dasselbe ist, was Gott ist, dass es kein in sich zurückgehender Process, sondern nur ein in's Unendliche verlaufender Progress ist.

Die eigentliche, aus dem Begriffe des Dogma sich entwikelnde speculative Bewegung des Dogma nahm erst mit Kant ihren Anfang, obgleich Kant dem Dogma nur die bekannte moralische Bedeutung gab, in dem Glauben an Gott als heiligen Gesetzgeber, als Erhalter, gütigen Regierer und moralischen Versorger des menschlichen Geschlechts und als gerechten Richter. Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit ist hier nur die Vorstellung einer praktischen Idee, nicht aber die Vorstellung dessen, was Gott an sich ist, da ja nach der Kant'schen Philosophie eine objective Erkenntniss Gottes gar nicht möglich ist. Wenn daher auf diesem Standpunkt die Trinitätsidee als Process aufgefasst werden soll, so kann es nur der Process des moralischen Bewusstseins sein, welchen sie zu ihrem Inhalt hat. Mit der Schelling'schen Idee Gottes dagegen war unmittelbar auch die Idee einer speculativen Theologie gegeben, deren wesentlichen Inhalt Schelling schon in der ersten Entwicklungsperiode seines Systems in die Idee einer dem Wesen Gottes immanenten Dreieinigkeit, und in die Idee einer ewigen Menschwerdung Gottes setzte. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen oder der allgemeine Process, in welchem Gott als die Einheit des Endlichen und Unendlichen sich verendlicht und Mensch wird, um im Endlichen der Unendliche zu sein, oder Gott in dem Unterschied der Principien, die die wesentlichen Momente seines Begriffs sind, sich mit sich selbst vermittelt, wurde jetzt der Grundgedanke der Trinitätslehre. Eine weitere Darlegung der Schelling'schen Lehre kann hier nicht gegeben werden. Schon in ihrer frühern Gestalt wurde dieselbe in den Daub'schen Theologumena in einem grossartigen Versuch theologisch entwickelt und durchgeführt. Es war ächt speculativ, dass Daub die

Trinität als die absolute Form des absoluten Wesens bestimmte, d. h. Gottes, sofern wir ihn als Princip seiner selbst, der Welt und des Geistes betrachten, was Daub durch die Formel ausdrückt: *est Deus a Deo, in Deo, satisque Deo,* er ist aus sich, in sich und für sich, oder sich selbst genug; nur stimmte damit nicht zusammen, dass dieser Unterschied auch wieder für eine Schwäche des menschlichen Geistes und für etwas rein Subjectives erklärt wurde, woher es kam, dass die drei Momente Gott, Welt und Geist noch sehr äusserlich und unvermittelt neben einander standen. Man kam so immer wieder auf die spinozistische Einheit zurück, und wo die Idee des Absoluten dialectisch sich bewegen sollte, blieb es, bei allem speculativen Gedankeninhalt, doch nur bei einem abstracten Formalismus und Schematismus, welcher zwar darin seine Bedeutung hat, dass in der unterschiedslosen Einheit nun gleichsam die Umrisse gezogen sind, die es begreiflich machen, wie die Einheit sich trinitarisch zum Unterschied bestimmen kann, aber erst noch den Geist erwarten lassen, durch welchen diese abstracten Formen beseelt und erfüllt werden sollen. Diess ist erst in der Hegel'schen Philosophie geschehen, in welcher Gott wesentlich der ewige Process selbst ist, der absolute Geist, welcher als das ewige sich selbst gleiche Wesen sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt, aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt. Die Hegel'sche Trinitätslehre hat Marheineke in seinen Grundlehren der christlichen Dogmatik ebenso theologisch ausgeführt, wie früher Daub die Schelling'sche. In welchem Gegensatz die Schleiermacher'sche Auffassung der Trinitätsidee zur Hegel'schen steht, ergibt sich schon aus der Lehre von Gott. Was bei Hegel objectiv der immanente Process des göttlichen Wesens ist, hat bei Schleiermacher nur die formelle Bedeutung einer logischen Zusammenfassung der Hauptmomente der Dogmatik, wesswegen auch diese Lehre

bei Schleiermacher ganz an das Ende der dogmatischen Darstellung als der Schlusspunkt derselben verwiesen ist.

Sieht man von dem Punkt, auf welchen uns am Schlusse dieser Entwicklung die Hegel'sche Philosophie stellt, auf den bisherigen Gang des Dogma zurück, so kann man das Grossartige dieses Standpunkts nicht verkennen. Philosophie und Theologie durchdringen sich jetzt in dem Resultat, dass Gott der Dreieinige ist, oder vielmehr, was die alte Theologie als die innerste Substanz ihrer allein seligmachenden Wahrheit betrachtete, aber auch als Gegenstand eines überschwänglichen Geheimnisses, das der Glaube nur im Widerspruch mit der denkenden Vernunft sich aneignen könne, ist jetzt zum Grundgedanken alles speculativen Wissens geworden, die Philosophie hat es durch die Consequenz des Gedankens als ihre eigenste Wahrheit anerkannt und festgestellt. Die Schranke, die den Geist hemmte, sich seiner wesentlichen Identität mit Gott als dem absoluten Geist bewusst zu werden, ist durchbrochen, das an sich seiende Wesen schliesst sich im Denken dem denkenden Geist auf, Gott ist wesentlich Denken, Selbstbewusstsein, Geist, und alle Bestimmungen, durch welche das Denken wesentlich ist, was es ist, sind ebenso viele Momente des dreieinigen Gottes. Es soll hiemit nicht gesagt werden, dass das Dogma in der Hegel'schen Philosophie sein absolutes Ziel erreicht habe, so viel darf aber wohl mit Recht behauptet werden, dass, wenn überhaupt das Dogma einer speculativen Betrachtung fähig ist, in der Hegel'schen Auffassung desselben die wesentlichen Elemente enthalten sind, auf deren Grundlage allein fortgebaut werden kann.

Jedenfalls nehmen sich diesen tiefsinnigen Gedanken gegenüber die Verhandlungen, welche in der neueren Zeit über die Lehre von der Dreieinigkeit zwischen Lücke, Nitzsch und Weisse (in den Ullm. Stud. u. Krit. 1840 u. 41) stattgefunden haben, wozu dann auch noch einige Aufsätze in Fichte's

Zeitschrift für Philosophie kamen, höchst armselig aus. Die pantheistische Gefahr, die Furcht vor dem Pantheismus, welchen man in der Hegel'schen Philosophie sieht, weil man doch etwas haben muss, wodurch man diese Philosophie, ohne sie gründlich widerlegen zu müssen, wenigstens gründlich verdächtigen kann, hat die Studien- und Kritiken-Theologie zur Speculation über die immanente Trinität genöthigt. In der Furcht des Pantheismus glaubte Lücke die immanente Trinität fallen lassen zu müssen, während Nitzsch in ihr gerade das beste Gegengewicht gegen den Pantheismus sieht. Um der Identificirung Gottes und der Welt vorzubeugen, müsse die Trinität eine rein immanente bleiben. Was aber zur Begründung einer solchen immanenten Trinität gesagt wird, ist höchst unerheblich. Doch sind diese beiden Abhandlungen in ihrer Halbheit und Inconsequenz noch immer bedeutend genug gegen die Albernheiten, welche Weisse auf's neue zur Begründung der orthodoxen Trinitätslehre, deren Verfechter er im Interesse der herrschenden Zeitrichtung sein will, vorgebracht hat. Es ist nicht der Mühe werth, in einer Geschichte des Dogma von solchen Dingen weiter zu reden.

Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung, von den Engeln und Dämonen.

In die erstern Lehren greift die philosophische Speculation und die biblische Kritik und Exegese der neueren Zeit so tief ein, dass die Dogmengeschichte hier im Grunde nichts geben kann, was nicht aus der Dogmatik als bekannt vorausgesetzt werden darf[1]). Dagegen bietet die Lehre von den Dämonen einige für die Entwicklungsgeschichte des Dogma weniger beachtete Punkte dar.

---

1) Man vgl. die Strauss'sche Glaubenslehre, in welcher die wesentlichsten Momente aus der Geschichte dieser Dogmen kurz und treffend zusammengestellt sind.

In der Dämonologie lag einer der Hauptpunkte, auf welchem das noch an dem alten orthodoxen Dogma hängende Zeitbewusstsein in Conflict mit sich selbst kommen musste. Man konnte, weil nun doch einmal die Zeit eine andere war, nicht mehr alles glauben, was man bisher geglaubt hatte, und doch hatte der alte Glaube die Auctorität der Schrift für sich. Der Hauptanstoss gieng auch jetzt, wie in der vorigen Periode, von dem noch immer so weit verbreiteten Glauben an Hexereien und Teufelsbesitzungen aus, in dessen Bestreitung sich an den Cartesianer Balth. Bekker jetzt zuerst der kräftige und aufgeklärte Chr. Thomasius, und dann bald nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf derselben Universität der freisinnige, kritisch forschende Semler anschloss. Die erste Schrift, welche Semler über diese von ihm so vielfach behandelte Zeitfrage herausgab, war seine „Abfertigung der neuen Geister und alten Irrthümer in der Lohmannischen Begeisterung zu Kemberg, nebst theologischem Unterricht von dem Ungrunde der gemeinen Meinung von leiblichen Besitzungen des Teufels und Bezauberungen der Christen", 1760. Es hatte damals in dem Städtchen Kemberg, in der Nähe von Wittenberg, Anna Elisabeth Lohmann durch die Behauptung, von einem bösen Geist besessen zu sein, und durch ihren unnatürlichen Körper- und Seelenzustand so grosses Aufsehen erregt, dass selbst der Propst und Superintendent von Kemberg, Gottlieb Müller, an die Wahrheit der Sache glaubte, und im Jahr 1759 eine Schrift: Gründliche Nachricht von einer begeisterten Weibsperson, A. E. Lohmannin aus Horsdorf in Anhalt-Dessau, aus eigener Erfahrung und Untersuchung mitgetheilt, herausgab. Dagegen schrieb Semler die genannte Schrift, in welcher er sehr angelegentlich zu zeigen suchte, dass die gemeinen Meinungen von des Teufels Substanz in den Menschen, von Zaubereien und Hexereien als reellen Wirkungen des Teufels, keinen Grund in der Schrift haben. In Ansehung der im

neuen Testament erzählten Teufelsbesitzungen aber nahm Semler noch an, dass solche wirklich stattgefunden haben. Zum eindringlichsten Beweis von der durch Jesus geschehenen Aufhebung der Gewalt böser Wesen, die man bei Heiden und Juden nach und nach überall zum Nachtheil der Ehre Gottes des alleinigen Herrn der Welt als wirklich angesehen und behauptet habe, habe Gott zur Zeit Jesu und der Apostel hie und da bösen Geistern eine äussere Gewalt über Menschen und körperliche Dinge ausdrücklich zugelassen oder anbefohlen, die sie sonst noch nie wirklich bewiesen haben, welche aber durch Jesus und die Apostel ohne alle Anstalten, Ceremonien und äussern Handlungen sogleich von den Menschen, die sich an Jesus und die Apostel wandten und von ihnen belehren liessen, entfernt und vertrieben worden, zum deutlichen Beweis, dass alle Anhänger dieser Religion und erneuerten wahren Gotteserkenntniss von keinem bösen Geist einen körperlichen Eingriff zu befürchten haben. Auf demselben Standpunkt steht Semler auch noch in seiner *Diss. theol. hermeneutica de daemonicis, quorum in evangeliis fit mentio*, in welcher er im Jahr 1760 denselben Gegenstand wieder aufnahm, um ihn noch genauer zu untersuchen. Er gab zwar zu, dass aus den Ausdrücken, deren sich die Evangelisten bedienen, δαιμονιζόμενος, δαιμόνιον ἔχων u. s. w., nicht geschlossen werden könne, dass solche Menschen wirklich von einem bösen Geist besessen gewesen seien, weil es Sprachgebrauch der Juden gewesen sei, Menschen, die sich im Zustand einer gefährlichen Raserei befanden, oder sich über die Religion auf eine auffallende Weise äusserten, als dämonische zu bezeichnen, dass aber solche Wirkungen, wenn auch nicht Besitzungen des Teufels zur Zeit Jesu wirklich stattfanden, behauptet Semler auch jetzt, *ex peculiari et omnino singulari consilio Dei, quod istorum temporum rationes in suo genere individuas et Jesu Christi doctrinam complectebatur, locum habere potuisse.* S. 37. Es schien ihm

daher damals noch Wettstein, welcher in seiner Ausgabe des neuen Testament vom Jahr 1751 unter den Dämonischen der evangelischen Geschichte gleichfalls nur solche Geisteskranke, wie sie auch sonst vorkommen, verstanden wissen wollte, zu weit zu gehen. Später jedoch, nachdem indess auch Hugo Farmer's Versuch über die Dämonischen des neuen Testaments erschienen war, London 1775, welche für diesen Gegenstand wichtige Schrift Semler selbst deutsch mit einer Vorrede herausgab, nahm auch er zur Zeit Jesu keine wirkliche dämonische Besitzungen oder Einwirkungen mehr an, und gestand selbst, dass er früher zu vorsichtig über diese Frage sich erklärt habe.

In dem gleichfalls von Semler mit einer Vorrede herausgegebenen Versuch einer biblischen Dämonologie, vom Jahr 1777, wird die hauptsächlich noch in Betracht kommende Frage, warum auch Jesus und die Apostel von den Dämonischen auf dieselbe Weise, wie die Juden, reden, so beantwortet: 1. sie haben sich einfach nach dem Sprachgebrauch der Zeitgenossen richten müssen; 2. die Evangelisten haben auch selbst, wie andere Juden, der Meinung sein können, dass manche Kranke wirklich von bösen Geistern geplagt worden seien; 3. weisen sie selbst deutlich genug darauf hin, dass die Dämonischen nur Kranke besonders gefährlicher Art gewesen seien; 4. die Evangelisten und Apostel bezeichnen mit dem Ausdruck Satan, Teufel, so oft jeden Feind und Lästerer der Wahrheit, jedes Hinderniss des Guten, dass man sie nicht beschuldigen könne, sie haben die jüdischen Vorstellungen gebilligt, und dem Teufel selbst die Macht zugeschrieben, die die Juden fürchteten; 7. Jesus habe sich der Sprache der Juden mit grosser Weisheit bedient, ohne alle Unredlichkeit, wenn er auch ganz andere Vorstellungen damit verbunden habe, als die Juden. Es sei nichts schwerer, als einen herrschenden Aberglauben auf einmal zu vertilgen, hätte er die Vorstellungen der Juden von der Macht des Teufels geradezu ange-

griffen, so hätte er allen Wahrheiten, durch die sie berichtigt werden konnten, den Weg verschlossen. Jeder Jude habe es ja einsehen müssen, dass die bösen Geister die unüberwindliche Macht nicht haben, die man ihnen zuschrieb, wenn sie auf das Wort Jesu wichen. Mit solchen und ähnlichen Gründen suchte man die hier besonders in Anwendung kommende Semler'sche Accommodationshypothese zu rechtfertigen, sie blieb aber der schwache Punkt, von welchem aus die neue Ansicht, gegen welche namentlich auch Ernesti in seiner biblischen Theologie Widerspruch erhob, nicht ohne Grund bestritten werden konnte. Demungeachtet befestigte sich, was hauptsächlich in Folge des Nachdrucks geschah, mit welchem Semler immer wieder auf diese Frage zurückkam, die Ansicht immer mehr, dass die Dämonischen des neuen Testaments natürliche Kranke seien, wie auch Gruner in der *Comm. de daem. a Christo sospitatore percuratis,* Jena 1775, zu zeigen suchte, und schon wurde die Zeit manchem Theologen zu adämonisch, wie namentlich dem hiesigen Theologen Hegelmaier, welcher im Jahr 1778 Predigten gegen den einreissenden Adämonismus zur Warnung des Volks herausgab. In gleichem Sinne mit Semler wirkte, um die neue Ansicht allgemeiner zu verbreiten, besonders Teller, dessen Wörterbuch des neuen Testaments so manche Veranlassung gab, den volksthümlichen Charakter dieser Vorstellungen und ihren nichtjüdischen Ursprung nachzuweisen. Er rechnete die Lehre vom Teufel, dem allgemeinen Menschenfeind und den bösen Geistern, welchen man auch alle leiblichen Übel und Krankheiten zugeschrieben habe, zu der speculativen Philosophie der Juden, die sich bei ihnen seit dem babylonischen Exil und ihrem Aufenthalt unter den Chaldäern gebildet habe. Jesus habe es den Wirkungen seiner Lehre überlassen, diesen Wahn zu zerstreuen und ihn wenigstens nicht positiv bestätigt.

Schon wurde jetzt auch die Möglichkeit der Existenz des

Teufels in das Auge gefasst. Es wurde damals überhaupt über diese Materie viel geschrieben, aber nicht immer in ernsterer theologischer Weise, sondern grossentheils in anonymen Flugschriften, die sich selbst Teufeleien des achtzehnten Jahrhunderts nannten [1]). Die Existenz des Teufels wurde von Vielen ganz aufgegeben, in historischer Hinsicht sah man in der Lehre vom Teufel nur eine aus dem höhern Orient zu den Juden gekommene Zeitidee, und in philosophischer eine durch ihren Widerspruch sich selbst aufhebende Vorstellung. So suchte z. B. Ammon, Summa theol. § 67, die Unhaltbarkeit der Bibellehre vom Teufel aus folgenden Gründen zu zeigen: 1. Ein Geist, der gar nichts Gutes an sich habe, zerstöre sich selbst, und könne nicht existiren. 2. Es widerstreite der göttlichen Güte, Engel zu schaffen, die in alle Ewigkeit sündigen und gestraft werden, und 3. das physische und moralische Übel lasse sich aus natürlichen Ursachen befriedigend erklären. Die Kant'sche Philosophie fasste jedoch die Lehre vom Teufel wieder in ihrer tiefern Bedeutung auf, indem sie ein Princip des Bösen anerkannte, und den Begriff eines Teufels zu rechtfertigen suchte. Man wollte den Teufel wenigstens gegen diejenigen vertheidigen, die in seiner Idee nur eine Ungereimtheit sahen und ihm schon die Möglichkeit seiner Existenz streitig machen wollten. In diesem Sinne schrieb Erhard in Niethhammer's philosophischem Journal, I, 2. 1795, eine Apologie des Teufels. Der Teufel wird hier als das dem Ideal der Sittlichkeit entgegengesetzte Ideal der Bosheit aufgefasst. Das Ideal der Sittlichkeit besteht in einem Subject, das einzig nach formalen Principien, ohne einen andern Grund als die moralische Gesinnung zu haben, handelt, das Ideal der

1) In dieselbe Kategorie gehörten auch Schriften wie folgende: Der Aufsatz „Etwas über die Existenz und die Wirkungen des Satan" in den freimüthigen Versuchen über verschiedene Materien der Theologie. Philosophisches Fragment über den Teufel. 1792. Der Teufel in seiner Ohnmacht, ein Fragment von einem Antidiabolicus. 1790.

Bosheit in einem Subject, das einzig nach materiellen Principien handelt. Soll aber die Freiheit durch ein materiales Princip nicht als beschränkt erscheinen, so muss dieses Princip ganz in das Subject zurückgehen, und das Subject muss sich zum letzten Endzweck seiner Handlungen machen. Der Charakter der boshaften Gesinnung hätte demnach folgende Momente: 1. Einzelnheit, die Maxime, nach der du handelst, komme schlechthin nur dir zu, und mache es unmöglich, dass sie ausser dir noch jemand befolgen kann; 2. die Eigennützigkeit, sie beziehe sich schlechthin auf dich; 3. Alleinfreiheit, sie behandle alles andere als Mittel für dich. Der Vorsatz dieses Charakters könnte nur so ausgedrückt werden: Ich will so handeln, dass mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzige freie Wesen erscheint. Als Schöpfer oder als böser Gott kann ein solches Wesen nicht gedacht werden, weil die Freiheit des Schöpfers, durch welchen alles ist, nicht als dadurch sich äussernd gedacht werden kann, dass er sich selbst zum materialen Zweck macht, sondern nur dadurch, dass er freie Creaturen, die sich selbst Zweck sind, hervorbringt; wohl aber kann der Schöpfer ein solches Wesen dulden, weil er ja Verehrung und Gehorsam aus freier Liebe verlangt, was nicht möglich wäre, wenn das entgegengesetzte Verhalten Vernichtung zur Folge hätte. Der Teufel ist demnach als ein vollkommen boshaftes Geschöpf denkbar, nur kann das Ideal der Bosheit nicht als durch den Menschen möglich gedacht werden, es kann nur durch ein Wesen dargestellt werden, das aus sich selbst seiner Unsterblichkeit gewiss und theoretisch allwissend ist, um alle Naturwirkungen in seinem Plane berechnen zu können. Wenn nun aber auch hieraus erhellen soll, dass die Idee der Bosheit und der Sittlichkeit als zwei Ideale einander gegenüberstehen, die als solche gleiche Ansprüche auf Denkbarkeit haben, und in der Natur des Menschen gleich gegründet sind, so soll doch der Glaube an die Existenz des

Teufels kein Interesse der praktischen Vernunft für sich haben, seine Existenz sei für die theoretische Vernunft problematisch, für die praktische gleichgültig, nur darin habe der Begriff des Teufels einen für die Moralität wichtigen Nutzen, dass die Furcht vor der Bosheit den eigennützigen Trieb für die Maximen der Moral gewinne, und die theoretische Vernunft schliesse von selbst eine Handlungsweise aus, die, wenn sie von mir einem andern zugestanden würde, mich selbst zu seinem Sclaven machen müsste und die ich selbst nicht gänzlich zu realisiren im Stande bin, d. h. man sehe aus dem Begriff des Teufels die Nothwendigkeit, dass in der Welt, wenn auch nicht Moral, doch wenigstens Recht, als die Bedingung der Möglichkeit gegenseitiger freier Existenz, sein müsse. Der Teufel wäre demnach, so betrachtet, im Gegensatz gegen die formale Allgemeinheit des Kant'schen Moralprincips, mit Einem Worte der absolute Egoismus. Ist aber dadurch wirklich sein Begriff philosophisch gerechtfertigt? Lassen sich die beiden Begriffe Egoismus und Absolutheit in der Einheit des Bewusstseins zusammendenken? Schliessen sie sich nicht geradezu aus, oder wenn diess nicht ist, wenn es also eine absolute Ichheit gibt, die in allen Wesen nur sich selbst haben, und die Idee ihres Wesens realisiren will, ist diess nicht vielmehr das Wesen Gottes selbst, Gott als die allgemeine, absolute Ichheit oder Persönlichkeit? Kann nicht von Gott mit Recht gesagt werden, er sei der allein Freie, in welchem allein alle geistigen Wesen ihre wahre Freiheit haben sollen? Entweder ist also der Egoismus, der das Wesen des Teufels sein soll, nicht der absolute, und der Teufel somit nicht, was er als Teufel sein soll, oder wenn er es ist, hebt sich in dem absoluten Egoismus das Egoistische des Egoismus von selbst zum Allgemeinen auf. Das Wesen des Teufels könnte vielmehr eben nur dieser Widerspruch zwischen dem Einen und dem Andern sein, zwischen einer Ichheit,

die in ihrem partikulären Fürsichsein zugleich das allgemeine Subject nicht wirklich ist, sondern nur sein will, somit auch als wirkliches Wesen nicht existiren kann.

Wie auf diese Weise Kant'sche Philosophen von der Idee des Sittlichen aus den Begriff des Teufels zu construiren suchten, so wurde dagegen Schelling durch seinen naturphilosophischen Begriff Gottes auf die Idee des Teufels geführt. Der dunkle Grund in Gott, der nicht Gott selbst, sondern nur seine Natur ist, der für sich wild und regellos sich bewegend erst durch das aus ihm aufgehende Licht der göttlichen Intelligenz zur Ordnung gebracht wird, der, in der Creatur wirkend, deren Selbstheit erregt, welche in sich entzündet, das Böse wird, dieser Grund ist von den Gegnern der Schelling'schen Lehre geradezu der Teufel in Gott genannt worden. Wenn er aber von Schelling selbst als ein Wesen beschrieben wird, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will, weil die Offenbarung Gottes zwar den Grund zur Actualisirung erregt, der Grund aber immer nur Grund ist, ohne selbst zu sein, so ist ebendamit als das eigentliche Wesen des Teufels die Negativität ausgesprochen, dass er nur ist, um fort und fort negirt zu werden, oder er ist das Princip der Negation selbst, die Negativität als das bewegende Princip des allgemeinen Processes, in welchem jedes folgende Moment die Negation des vorangehenden ist, also dasselbe, was Hegel mit dem allgemeinsten Ausdruck die unendliche Negativität der Idee genannt hat. Sehen wir so von der Idee des Processes aus, in welchen Schelling und Hegel das Wesen Gottes setzen, den Begriff des Teufels in die abstracteste Kategorie des speculativen Denkens übergehen, so sehen wir nun auch wieder von demselben Schelling'schen Grunde aus den Begriff des Teufels zu einem Wesen concreterer Art sich gestalten.

Von Schelling'schen Ideen angeregt hat Daub in der

Schrift: Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet, 1816. 1818, einen ganz eigenthümlichen Versuch der speculativen Betrachtung der Idee des Bösen oder des Teufels gemacht. Die Aufgabe ist, das Böse in seinem Wesen und Ursprung auf eine Weise zu begreifen, die der Idee des Guten oder Gottes nicht Eintrag thue. Dass wir an dem Bösen in uns und die Natur an dem Bösartigen in ihr nicht unschuldig seien, müssen wir anerkennen, sobald wir uns und sie zu erkennen anfangen, zugleich aber erkennen wir auch, dass wir und sie daran nicht urschuldig sind. Es trägt also Etwas, das wir Menschen, die Natur und jede ihrer Creaturen, nicht zu verantworten haben, die Schuld mit, die auf uns lastet, es mag sie fühlen oder nicht, und ohne dieses Etwas würde weder ein arges Gelüsten in uns, noch ein wider die Natur und uns gerichtetes Streben in der Natur sein. Was ist nun dieses Etwas? Im Menschen oder in der Natur liegt es nicht, in Gott, dem Princip des Guten, kann es noch weniger liegen; in der Macht, deren Ursprung ihre eigene Wirkung und deren Wirkung ihr eigener ewiger Ursprung ist, kann nicht sein Ohnmacht, Negation, und nicht sein Gewalt, durch die, als einen Widerstand gegen die Macht selbst, beide auseinander gehalten und gegen einander in Widerstreit gerathen würden. Man kann jenes Etwas zwischen Gott auf der einen und dem Menschen und der Natur auf der andern Seite nur in einem Wesen suchen, das seine Bosheit dem Menschen und der Natur mittheilte, ohne dass ihm dieselbe von Gott mitgetheilt wäre; welches daher rein aus sich selbst heraus sich von Gott zum Bösen umgewendet hat. Diess ist das in dem von Gott erschaffenen Guten sich aus sich selbst entzündende Böse; das Urböse nicht im Sinne des Dualismus, da es mit allem andern Geschaffenen sein Sein allein Gott verdankt, aber sein Sosein, sein Bösesein hat es rein aus

sich selbst, aus seiner grundlosen Willkür geschöpft. In diesem Sinn nennt Daub den Satan seinen eigenen Schöpfer, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung. In dem von Gott erschaffenen, mithin sich zugleich aus sich selbst erzeugenden Guten, also nicht in ihm, dem allmächtigen Schöpfer, sondern in seiner Schöpfung entzündete sich aus sich selber das Böse, erschaffen als ein Engel des Lichts entzog Einer sich der Erkenntniss und Liebe seines Schöpfers, also der Wahrheit und dem Licht, und bezog sich ausschliessend auf sich. Die Natur des an sich Bösen ist eine Persönlichkeit, deren Elemente ein lediglich das Böse begreifender Verstand und eine lediglich es selbst wollende Willkür ist, seine Natur folglich bringt es mit sich, dass von ihm nicht zwischen Gut und Böse gewählt, sondern allezeit das Böse gewollt werde, dass es ferner Gott hassend stets von sich selbst gehasst werde, in diesem Hass aber, welchem die Selbstqual verknüpft ist, der Seligkeit unfähig und zu aller Zeit verdammt sei.

Wir haben hier eine Deduction der Existenz des Teufels ganz in der Art und Weise, wie die Gnostiker, die pseudoclementinischen Homilien, und Mystiker, wie J. Böhme, das böse Princip auffassten. Es ist diess besonders auch aus der Beziehung zu sehen, in welche Daub dieses böse Wesen zur Natur setzt. Als der Geist, der stets verneint, mit dem sich selbst widersprechenden Streben, durch Vernichtung alles Seienden, mithin auch seiner selbst, sich selbst zu setzen, als die Position in der Negation, brachte das an sich Böse in der Schöpfung die wesenlosen Formen von Raum und Zeit zur Wirklichkeit. Doch sind sie nicht reine Erzeugnisse der Thätigkeit des Urbösen in der Schöpfung, vielmehr das Ergebniss des Zusammenstosses derselben mit einer Reaktion von Seiten des guten Princips. Gott hätte nämlich zwar, wenn er wollte, das Entstehen des Bösen verhindern können, aus Liebe aber hat er die Entstehung des Hasses nicht ver-

hindert: so begnügte er sich damit, ohne der Freiheit des bösen Wesens zu nahe zu treten, nur die übrige Creatur vor seiner Vernichtungswuth zu schützen. Stellte sich nemlich diesem Bestreben des Urbösen nichts entgegen, so würde es das Gute in der Welt allerwärts und überall zernichten, es würde mit dem Giftzahne der Zeit alles zernagen und mit der Giftblase des Raums alles inficiren. Hiegegen ist nun aber durch die eben in den Raum und in die Zeit von Gott gelegten Gesetze Vorkehr getroffen, vermöge welcher verschiedene Räume nicht nach einander, verschiedene Zeiten nicht neben einander, die Länge nicht zugleich Breite, die Breite nicht zugleich Tiefe, Vergangenheit nicht Gegenwart, Gegenwart nicht Zukunft, und umgekehrt sein, das Stets kein Jetzt, das Hier kein Überall sein kann. Dieselbe Abzweckung, die Schöpfung gegen den Andrang des Bösen zu schützen, ihre inwohnenden Schutzgeister zu sein, haben alle übrigen Gesetze, sowohl in der Natur als in der geistigen und sittlichen Welt, so jedoch, dass die der Natur, Freiheit und Vernunft widerwärtige Macht auf ein Anfeinden eingeschränkt, aber nicht vernichtet wird.

Diess lautet doch in der That so manichäisch, als nur immer J. Böhme manichäisch sich aussprechen konnte. Die Philosophie hat sich aus dem modernen Denken in die Theosophie verirrt, um aus dem Princip der Negation eine Dualität von Principien zu constituiren, und das Princip des Bösen selbst in ein persönliches Wesen zu setzen. Die beste Kritik auch dieser Theorie ist die einfache Nachweisung, wie sie namentlich Schleiermacher gibt, dass die Vorstellung von gefallenen Engeln, die die höchste Bosheit mit dem höchsten endlichen Verstand verbinden, eine Vorstellung sei, die nicht zusammenhängend durchgeführt werden könne, sondern nur ein Bild, das die Oberfläche der Sache darstelle, in das Innere aber nicht eindringe. Es sei nicht zu begreifen, wie die beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Ein-

sicht bestehen könne, da diese Einsicht doch den Streit gegen Gott als ein leeres Unternehmen darstelle. Wenn Schleiermacher in Betreff der neutestamentlichen Lehre besonders hervorhebt, dass die Schriften des neuen Testaments nirgends eine eigentliche Lehre vom Teufel aufstellen, dass an den einzigen dogmatischen Örtern, wo eine Lehre vom Teufel vorkommen könnte, nemlich an allen Stellen, wo unsere heiligen Schriften wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen in dem Menschen, wie er uns in der Erfahrung gegeben ist, handeln, des Teufels gar nicht erwähnt werde, so geben sich in solchen Bemerkungen, wie sie sich bei Schleiermacher auch sonst finden, noch Nachklänge der Accommodationsidee zu erkennen, worüber Schleiermacher von Strauss (Glaubenslehre 1. S. 674) mit Recht getadelt wird. Strauss selbst hat auf dem Standpunkt der modernen Wissenschaft über die Lehre vom Teufel, sowie die von den Engeln, das Urtheil gefällt, dass sie in unserer heutigen Weltanschauung völlig entwurzelt daliege. Das Princip der Immanenz dulde weder ein der Menschenwelt jenseitiges Geisterreich, noch gestatte es, für irgend welche Erscheinungen in jener die Ursachen in diesem aufzusuchen. Auch sei die Scheidung zwischen zwei Geisterreichen, von denen das eine rein und ganz gut, das andere ebenso rein und ganz böse sein soll, eine gar zu grob gezeichnete, da es überall fliessende Übergänge gebe. Hiemit hat das Dogma seinen äussersten negativsten Punkt erreicht. Es ist jedoch hiemit dasselbe, was auch Schleiermacher meinte, nur bestimmter gesagt.

Unter den Anhängern der Schleiermacher'schen Theologie gibt es immer noch solche, welche sich gegen die reale Existenz des Teufels erklären, wie neuerdings Lücke (in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1857, S. 51 f.) im Gegensatz gegen Martensen, welcher in seiner christlichen Dogmatik, aus dem Dänischen 1850, den Teufel als

Centraloffenbarung des Bösen in einem Geschöpf, welches in einem besondern Sinn der Böse heissen könne, für eine Vorstellung hält, deren Denkbarkeit die Speculation nicht mit Grund läugnen könne. Lücke bemerkt mit Recht, dass, wenn die Speculation keinen Grund haben soll, die Denkbarkeit zu läugnen, dann auch in ihr die positiven Momente der Denkbarkeit liegen müssen. Hauptsächlich aber wird als Resultat der biblischen Theologie geltend gemacht, dass die Lehre in der Schrift noch zwischen Begriff und Bild oder Symbol schwebe, oder, was dasselbe sei, aus einer gewissen geistigen Keuschheit oder edlen Vorsichtigkeit zu keiner festen lehrbegrifflichen Bestimmtheit gekommen sei. Was nicht in den Begriff des Bösen in seinem Princip aufgehe, gehöre zur Veranschaulichung der Idee, und sei nicht selbst das Dogma.

Die Lehre vom Menschen und von der Erbsünde.

Wir halten uns auch hier nur an die Hauptsache, um den Gang, welchen die Entwicklung des dogmatischen Bewusstseins nahm, weiter zu verfolgen. Im Allgemeinen gieng es auch hier, wie bei andern Lehren. Der Zweifel und Widerspruch, welchen in der vorigen Periode nur Religionsparteien, wie die Socinianer und Arminianer, gegen die kirchliche Lehre erhoben hatten, drang jetzt in das protestantische Dogma selbst ein, um die ganze Ansicht von demselben umzugestalten. Die protestantische Lehre von der Erbsünde hatte sowohl für die denkende Vernunft, als auch schon für das allgemeine menschliche Gefühl zu viel Anstössiges, als dass man sich bei ihr in einer Zeit noch beruhigen konnte, deren mächtige Losungsworte Aufklärung und Humanität waren. Da man in der protestantischen Lehre mit Recht nur das alte augustinische Dogma sehen konnte, so konnte man dem Drang, über die Vorurtheile einer finstern Vorzeit hinwegzukommen, um so weniger widerstehen, und je mehr die erwachende und in der Selbst-

ständigkeit ihres Princips sich begreifende biblische Kritik und Exegese das dogmatische Bewusstsein von den Voraussetzungen befreit hatte, an welchen das alte Dogma hieng, desto freier musste man sich in einem Dogma fühlen, dessen Hauptgrundlage eine biblische Erzählung war, die man jetzt nicht mehr in ihrem alten buchstäblichen Sinne nehmen konnte. So mussten die allgemeinen Momente der dogmatischen Bewegung unserer Periode besonders auch auf dieses Dogma einwirken.

Zuerst liessen sich in England schon zu Anfang unserer Periode freiere Stimmen gegen die alte orthodoxe Lehre vernehmen, wie namentlich von D. Whitby ein *Tractatus de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in reatum* zu London, im Jahre 1711, erschien. Semler, welcher auf solche auswärtige Anregungen zur freieren Behandlung des Dogma besonders aufmerksam war, um sie auch auf den Boden der deutschen Theologie zu verpflanzen, gab diese Abhandlung im Jahre 1775 zu Halle wieder heraus. Es war der Begriff der Zurechnung, von welchem aus Whitby die orthodoxe Lehre angriff. Mit der Zurechnung läugnete er auch die Erbsünde, und erklärte die allgemeine Verdorbenheit der Menschen daraus, dass sich unter ihnen, nachdem sie wegen der Sünde sterblich geworden, aus übermässiger Furcht vor dem Tode und Liebe zum Leben auch eine heftige sinnliche Neigung verbreitet habe, die um so grösser geworden, da die Menschen von Kindheit an dem sinnlichen Reiz weniger widerstehen hönnen. Ungereimt sei es, da Gott die menschliche Seele ohne Sünde erschaffe, zu behaupten, dass sie sogleich nach ihrer Vereinigung mit dem Körper verderbt werde. Eine eigentliche Zurechnung könne nicht angenommen werden, weil wir weder der Zahl noch der Art nach gleiche Sünden mit Adam begehen, weil Gott dadurch Menschen für Sünder erklären würde, die es doch nicht seien. Nach Whitby bestritt in England Joh. Taylor in der Schrift: Die schriftmässige Lehre von der Erb-

sünde, diese Lehre von dieser Seite. Sie schien ihm so wenig in der Schrift begründet, dass er sie geradezu eine Gotteslästerung nannte.

In Deutschland nahm man den Hauptanstoss zuerst an der aus der kirchlichen Lehre als nothwendige Folge sich ergebenden Verdammung der Heiden, gegen welche J. A. Eberhard, Prediger in Charlottenburg, gleichfalls einer der Männer, welche das volle Bewusstsein der Aufklärung und Bildung der Zeit in sich trugen, seine bekannte Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, Berlin 1772, schrieb, zunächst aus Veranlassung der Heftigkeit, mit welcher der Prediger in Rotterdam, Hofstede, über Marmontel's Belisar hergefallen war, nachdem dieser im Jahre 1767 erschienene Roman wegen seiner günstigen Urtheile über die Tugenden der Heiden und ihre Ansprüche auf Seligkeit schon von dem Erzbischof von Paris und von der Sorbonne verdammt worden war. Eberhard liess es sich sehr angelegen sein, durch eine neue gründliche Untersuchung, die sich auch durch ihre äussere Form, in Briefen und den geschmackvollen Briefton jener Zeit, dem auf ästhetische Bildung Anspruch machenden Publicum empfehlen sollte, zu zeigen, dass die Lehre von der Verdammniss der Heiden, mit allem, was sie zu ihrer Voraussetzung hat, vor allem der Lehre von einer völligen, von Adam auf alle seine Nachkommen übergegangenen Verdorbenheit der menschlichen Natur, mit Schrift und Vernunft und mit allen richtigen Begriffen von der Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes in Widerspruch stehe. Man müsse vielmehr annehmen, dass der Mensch wenn er auch gleich nur durch allmälige Übung und Ausbildung und durch göttliche Hülfe seine Bestimmung erreichen könne, doch auch jetzt noch mit allen hiezu nöthigen Kräften und Fähigkeiten geboren, und seine Natur im Ganzen noch dieselbe sei, wie sie ursprünglich war. Einer genauen Kritik unterwarf Eberhard den augustini-

schen Satz, dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien. (S. 239 f.) Zur Beantwortung der indess gemachten Einwendungen, die hauptsächlich auch darauf hinausliefen, dass die Apologie blosse Philosophie enthalte, liess Eberhard im Jahre 1778 einen zweiten Theil erscheinen, in welchem er einige der Hauptfragen, besonders auch die Lehre von der Erbsünde, noch sorgfältiger untersuchte. Nur wegen der Unvollkommenheit der sittlichen Begriffe habe eine Lehre als Religionsartikel aufgenommen werden können, die eine schuldlose Nachkommenschaft in die Schuld ihres Stammvaters verwickelte und sie wegen eines Verbrechens strafte, das sie nicht begangen habe. Sollen nun aber wir bei einer solchen Theorie von Schuld und Zurechnung stehen bleiben, nachdem die moralischen Begriffe durch den Fortgang der Zeit geläutert worden, diese reineren Begriffe schon in die Empfindungen übergegangen sind, und das richterliche Verfahren, das Gott in diesen Systemen angedichtet wird, dem moralischen Sinn anstössig zu werden beginnt? Auch dadurch werde das System der Erbsünde nicht besser, dass man nur eine mittelbare Zurechnung annehme, sobald doch das moralische Verderben angeboren, nicht erworben sein soll. Setze man die sittliche Befleckung in die Seele, so müsse man fragen, ob sie natürlich oder übernatürlich entstanden sei, im ersteren Fall begreife man nicht, wie ein Wesen, das noch nicht moralisch handeln, folglich auch nicht sündigen könne, zu sündlichen Fertigkeiten komme, im letzteren Fall wisse man nicht, wie die Gottheit von dem Vorwurf zu befreien sei, dass sie die Urheberin der Sünde sei. Setze man die Befleckung in den Körper, so müsse man zeigen, wie sie der Seele habe mitgetheilt werden können. Allen diesen Schwierigkeiten entgehe man, wenn man die wirkliche Fehlerhaftigkeit der Menschen aus der allgemeinen Quelle, aus welcher man doch zuletzt auch die Sünde Adams selbst müsse begreiflich machen können, nemlich aus der Unvollkom-

menheit seiner Natur herleite, mit der die Möglichkeit zu fehlen wesentlich verbunden sei. Die stufenweise Entwicklung der menschlichen Seele mache es natürlich genug, dass früh, ohne unser Bewusstsein, manche moralisch böse Gewohnheiten sich festsetzen, gegen welche die Vernunft nachher lange genug zu kämpfen habe. Diess sei das Allgemeine und Sichere, was aus den Belehrungen der heiligen Schrift unwidersprechlich hervorgehe, und da es mit der Erfahrung und der reinen Vernunft so genau übereinstimme, so sei nicht einzusehen, warum man sich nicht daran halten solle (S. 270 f.).

Eberhard war es, welcher in dieser Lehre zuerst die Bahn brach, neben ihm war es besonders Töllner, welcher um dieselbe Zeit denselben kritischen Weg einschlug. In Töllner's theologischen Untersuchungen I, 2, vom Jahr 1773, finden sich drei auf diese Lehre sich beziehende Abhandlungen: 1. über Röm. 5, 12. f., 2. über die Erbsünde, und 3. über die Güte der menschlichenNatur. In der ersten dieser Abhandlungen sieht sich zwar Töllner exegetisch gezwungen, die überwiegende Wahrscheinlichkeit anzuerkennen, dass in der genannten Stelle ein wirklicher Zusammenhang der Sünde in den Menschen mit der Sünde des ersten Menschen behauptet werde, aber über die Beschaffenheit des Zusammenhangs werde durchaus nichts bestimmt, und man nehme einen Zusammenhang durch Fortpflanzung oder Forterbung nur desswegen an, weil man sich sonst keinen andern Zusammenhang denken könne. Man könne es aber ebendesswegen nicht für einen Mangel der der heiligen Schrift schuldigen Achtung erklären, wenn jemand Schwierigkeiten finden sollte, sich den Ursprung des Verderbens auf diese Weise vorzustellen. Desswegen verband Töllner damit die theils philosophische, theils exegetische Abhandlung über die Erbsünde, in welcher er zeigte, dass die Rechtfertigung Gottes in Ansehung der Erbsünde weit kürzer werde, wenn das Verderben eine Folge natürlicher und wesentlicher als

wenn blos zufälliger Schranken sei, und gar solcher, zu deren Verhinderung nach der gewöhnlichen Ansicht nichts weiter als die Verhinderung einer einzigen sündlichen Handlung, des Falls Adams, nöthig gewesen wäre. Man könne die Erbsünde läugnen und doch nicht nur das moralische Verderben im Menschen, sondern auch, dass es etwas Angebornes sei, anerkennen, nur für angeerbt solle man es nicht halten. Die gewöhnliche Theorie von dem Ursprung des Verderbens sei so wenig in der Schrift gegründet, als sonst erweislich. Und doch sei zu behaupten, dass sie an sich möglich und selbst in mancher Hinsicht wahrscheinlich sei. Aber dass sie durch und durch möglich sei, sei nicht zu behaupten. Zuvörderst habe es alle Begriffe von Verschuldung gegen sich, wenn gelehrt werde, dass wegen der Erbsünde alle Menschen mit Verschuldung gegen Gott geboren werden. Es empöre den gesunden Verstand, dass wir uns mit einer Sache gegen Gott verschulden sollen, die uns auf keine Weise zugerechnet werden könne. Gebe es eine Erbsünde, so sei das eine Unvollkommenheit unsrer Natur, die Gott freilich zugelassen haben könne, deren Urheber aber wir auf keine Weise seien, es bedürfe daher auch keiner Erlassung der desswegen auf uns haftenden Schuld und Strafe durch Christus, keiner Genugthuung für die Erbsünde. Gott bestrafe nichts, als was uns zugerechnet werden könne. Sodann sei unerweislich, dass dem Menschen eine durchgängige Abneigung gegen alles Gute und Zuneigung zu allem Bösen angeboren sei. Die natürlichen Triebe seien sämmtlich an sich gut und auf die Glückseligkeit des Menschen eingerichtet, und es sei gar nicht möglich, dass alle böse Neigungen in Einem Subject zusammen sein sollen. Und ebenso unrichtig sei es, dass die Erbsünde die Quelle aller wirklichen Sünde sei. Adam habe ohne ein ihm angeerbtes oder anerschaffenes Verderben gesündigt. Auch die Sünden aus Unwissenheit können nicht aus einem vorläufigen Hang zum Sündigen hergeleitet werden.

In allem diesem ist noch kein klarer, durchgebildeter Begriff, aber die Überzeugung steht schon fest, eine Erbsünde streitet mit allen vernünftigen Begriffen, und die menschliche Natur ist für sie viel zu gut.

Das letztere machte Töllner in der dritten Abhandlung noch zum Gegenstand einer besondern Untersuchung. Die Betrachtung der verschiedenen Triebe der menschlichen Natur läuft in den Satz aus (S. 187): die Natur des Menschen ist gut, und in allen Menschen so gut, als sie nur sein könnte, wenn sie von ganz unverdorbenen Eltern geboren würden. Frage man, woher denn aber das Verderben, woher neben so vielen schönen Naturtrieben so viele lasterhafte Neigungen und Richtungen zum Bösen, so müsse man vor allem fragen, ob denn das Verderben auch wirklich so gross und allgemein sei, als es gewöhnlich vorgestellt werde. Es sei unendlich mehr Gutes als Böses in der Welt, auch der lasterhafteste Mensch thue unzählig mehr gute als böse Handlungen. Nicht unsere natürlichen Triebe, sondern die unrichtigen Anwendungen derselben seien an allem schuld. In jedem Fall aber könne, darauf kam man immer wieder zurück, ein angebornes Verderben dem Menschen nicht zugerechnet werden. Es hänge damit die äusserst bedenkliche Lehre von der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Besserung und Zurechtbringung des Menschen zusammen, eine Lehre, die nicht nur keinem Unstudirten verständlich gemacht, sondern auch mit allen Subtilitäten der Schule von Widersprüchen nicht gerettet werden könne, die Lehre, dass der Mensch nicht kann und doch soll, nicht einmal wollen kann. Eberhard habe in seiner Apologie des Sokrates gezeigt, dass die Lehre von der Erbsünde zum unbedingten Rathschluss hinführe. Hiemit stehe man vor einem Abgrund, vor welchem man mit Recht erschrecke. Sie hebe alle Moralität und Religion auf.

Um alles diess recht zu verstehen, muss man sich ganz in

den Geist einer Zeit versetzen, deren vorherrschende Gedanken Glückseligkeit und Genuss, Humanität und Philanthropie, die Güte und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur waren. Man wollte allen Zwang eines veralteten Systems, alle Vorurtheile einer Zeit, die man so weit hinter sich sah, alles, was Gewohnheit und Erziehung, das ganze gesellschaftliche Leben Widernatürliches mit sich führte, von sich werfen, um ganz nur sich selbst zu haben, Mensch im reinsten Sinne des Worts zu sein, und seines menschlichen Daseins mit dem vollen Gefühl seiner Freiheit froh zu werden. Bei dieser Welt- und Lebensansicht, wie sie sich damals in so vielen Erscheinungen aussprach, wofür anders konnte man eine Lehre, wie die augustinische von der Erbsünde war, halten, als für eine unnatürliche Verdüsterung des dem Menschen natürlichen Selbstbewusstseins, für ein Schreckbild, mit welchem man sich unnöthig plage, für ein Stück der alten Finsterniss und Barbarei, das aus dem scholastischen Wuste des Mittelalters noch zurückgeblieben, vor welchem auch die Reformatoren noch einen unverdienten Respect gehabt haben, von welchem man sich aber jetzt in ihrem wahren Geist und im wohlverstandenen Interesse der Reformation frei machen müsse. Zu keiner andern Zeit wurden über Augustin wegen seiner Lehre von der Erbsünde und der Verdammung der Heiden und ungetauften Kinder so harte und so geringschätzende Urtheile gefällt, wie damals. Hatte man lange genug über diese Lehre augustinisch gedacht, so schien es, man wolle sich jetzt nur um so mehr auf die gerade entgegengesetzte Seite wenden. Eudämonismus und Pelagianismus waren die regierenden Mächte der Zeit, und der in dieser Lehre den Charakter der Zeit in sich darstellende Pelagianismus war nur die praktische Seite derselben Richtung, die sich theoretisch zum Rationalismus ausbildete. Die an die genannten Theologen und an Semler, der von seinem historischen Standpunkt aus in der augustinischen Lehre nur

eine Neuerung und eine uns nichts angehende Lehrart sah (Versuch einer freiern theologischen Lehrart S. 364), sich anschliessenden Rationalisten konnten nur der schon ausgesprochenen Ansicht beistimmen. In dem Urtheile Henke's, welcher Lineam. § 86 von dem Satze, *parvulos adeo, recens in lucem editos indignationi divinae obnoxios esse*, sagte, *quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere*, gibt sich die ganze Entrüstung der rationalistischen Theologen über eine ebenso unmenschliche als vernunftwidrige Lehre kund.

Wie verhielten sich nun aber die Supranaturalisten zu der der alten orthodoxen so geradezu entgegengesetzten Ansicht? Es verstand sich von selbst, dass sie in demselben Verhältniss, in welchem die Rationalisten die gute Seite der menschlichen Natur hervorhoben, um so mehr an die schlimme sich hielten, und die fehlerhafte Disposition der menschlichen Natur als eine angeborene, durch Zeugung und Fortpflanzung sich forterbende Erbsünde genannt wissen wollten. Das Hauptmoment lag aber in dem Begriff der Zurechnung, oder in der Frage, mit welchem Rechte die sogenannte Erbsünde auch als eine selbstverschuldete und darum zuzurechnende betrachtet werden kann. Hier ist nun der Punkt, wo sich auf der Seite der Supranaturalisten nicht nur der gleiche Mangel an Interesse für den kirchlichen Lehrbegriff, sondern auch die ganze Halbheit und Seichtigkeit ihrer Ansicht zeigte. Man nehme nur, wie selbst Storr diese Lehre bestimmt. Der Widerspruch, der in seiner Ansicht liegt, tritt uns sogleich in dem Satz entgegen: *homines, etsi nulla sua culpa vitiosi nascuntur, tractantur tamen ut vitiosi, quales re ipsa sunt.* Die Menschen sind also nicht *vitiosi*, und doch sind sie wahrhaft *vitiosi*, aber als *vitiosi*, wie sie sind, werden sie gleichwohl nur so behandelt, wie wenn sie *vitiosi* wären. Was soll denn mit dieser *vitiositas*, die sowohl ist als nicht ist, gesagt sein? Storr erklärt diess näher so: die Nachkommen Adams werden

nicht wie unverdorbene Menschen behandelt, wenn gleich ihre Verdorbenheit unverschuldet ist, sondern wie verdorbene Menschen, was sie auch so gut sind, wie er, wenn gleich nicht aus derselben Ursache, wie er. Weil sie als Sünder behandelt werden, müssen sie sterben. Nun kann freilich ein angebornes Verderbniss an sich keine Moralität haben. Der Tod und andere Folgen der angeborenen Verderbniss können also auch nicht Strafen im eigentlichen Sinne sein. Sofern sie aber Theilnahme an einer eigentlichen Strafe sind, können sie Strafe heissen, insofern als jedes durch einen richterlichen Ausspruch um der Sünden willen verhängte Leiden Strafe heisst, und man z. B. von den Kindern, deren Vater durch einen gesetzmässigen richterlichen Ausspruch um seines Verbrechens willen das Vermögen verloren hat, behaupten kann, sie seien durch die Confiscation der väterlichen Güter gestraft. Der Tod eines kleinen Kindes und seine Ausschliessung von der Seligkeit beruht nicht auf der falschen, ungerechten Voraussetzung, dass das unschuldige Kind gesündigt und seine Verdorbenheit selbst bewirkt habe, sondern dieses traurige Schicksal fliesst aus der traurigen Thatsache, dass das kleine Kind wirklich ein verdorbenes Geschöpf ist, und diese traurige Thatsache ist nicht das Werk Gottes, sondern unseres ohne Verderbniss erschaffenen Stammvaters. Es ist also mit Einem Worte nur zufällig, dass der Mensch eine sowohl zum Bösen als zum Guten fähige Natur hat; hätte Adam nicht gesündigt, so wäre der Mensch ohne allen bösen Trieb, d. h. da der böse Trieb zunächst der sinnliche Trieb ist, ohne eine sinnliche Natur, und da das Sinnliche an sich noch nicht das Böse ist, sondern erst durch den Willen zum Bösen wird, auch ohne einen durch seine Freiheit sich zum Bösen bestimmenden Willen, das Böse wäre also in ihm nur eine abstracte, nie zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit gewesen. Wie lässt sich aber diess mit der menschlichen Natur zusammendenken, welchen

Begriff müssten wir uns von ihr machen, wenn von den beiden zusammengehörenden Elementen der menschlichen Natur, Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheit zum Guten und Bösen, nur das Eine die eigentliche Natur des Menschen wäre, das Andere aber nur etwas Unwesentliches, erst zufällig dazu Hinzugekommenes? Ein Element der menschlichen Natur, das immer nur als blosse Möglichkeit existirte, aus der Potenz nie in den Actus übergienge, hätte im Grunde gar keine wirkliche Existenz, es gehörte gar nicht wesentlich zur menschlichen Natur. Und doch hat der Mensch, wie er wirklich ist, die beiden zusammengehörenden Elemente seiner Natur. Kann es also eine geistlosere und mechanischere Ansicht von der menschlichen Natur geben, als eine solche, die das eine der beiden wesentlichen Elemente seiner Natur nur so äusserlich und zufällig zu ihr hinzukommen lässt? Und wie könnte es denn erst so zufällig hinzugekommen sein, wenn es nicht schon von Anfang an wesentlich in der Natur des Menschen begründet gewesen wäre, wenn also nicht schon Adam dieselbe Möglichkeit des Sündigens gehabt hätte, die noch jetzt alle Menschen haben. Diess ist demnach jene *vitiositas*, die sowohl ist als nicht ist. Sie ist keine *vitiositas*, weil auf dem sittlichen Gebiet das rein Natürliche, vor aller Selbstbestimmung des Willens Vorhandene nicht als *vitiositas* angesehen werden kann, sie ist aber doch wieder eine *vitiositas*, weil eben dieses Natürliche erst durch eine bestimmte, als Schuld anzurechnende That entstanden sein soll. Dabei zeigt sich diese Ansicht auch darin als eine höchst gedankenlose, dass sie meint, wenn nur Adam nicht gesündigt hätte, so würde nach ihm kein Anderer gesündigt haben und keine Sünde in die Welt gekommen sein, wie wenn, was Adam gethan hat, nicht ebensogut auch jeder Andere hätte thun können. Je mehr man diess bedenkt, wie doch gewiss nichts natürlicher ist, als diese Voraussetzung, desto weniger kann man den Grund der Sünde nur in Adam suchen, sondern man kann

ihn nur in der menschlichen Natur überhaupt voraussetzen, weil, was allen auf gleiche Weise möglich ist, auch etwas allgemein Menschliches sein muss. Aber auch diess gehört zu der Äusserlichkeit und Beschränktheit dieses Supranaturalismus, dass ihm alles nur an einzelnen bestimmten Thatsachen hängt. Weil also von Adam dieser bestimmte Fall erzählt ist, und weil diese biblische Erzählung, wie der Supranaturalismus in seiner beschränkten Ansicht meint, nur als wirkliche Geschichte genommen werden kann, so hieng die ganze grosse Frage, ob es eine Sünde in der Welt gibt oder nicht, einzig nur von dem damaligen Verhalten Adams zu diesem bestimmten Gebot Gottes ab, wie wenn sich nicht auch unter andern äussern Umständen der Hauptsache nach dasselbe hätte ereignen können, und wie wenn nicht jede Sünde überhaupt die Übertretung eines göttlichen Gebots wäre. In ihrer Halbheit aber erscheint diese Ansicht noch besonders darin, dass sie im Allgemeinen zwar dem Sündenfall Adams dieselbe Wichtigkeit beilegt, wie die augustinische Ansicht, aber dagegen die Bedeutung dieser Sünde so viel möglich schwächt und auf ein Minimum herabsetzt. Der Mensch ist zwar ein *vitiosus* geworden, aber er ist nicht durch und durch Sünder, und seine Strafe ist nur der Tod, der Tod also als etwas Natürliches, das hier zugleich aus dem Gesichtspunkt einer positiven Strafe betrachtet werden soll, worin eben die Halbheit dieser Vorstellungsweise liegt. Von einer positiven Verdammung der Heiden und ungetauften Kinder ist nun sehr natürlich nicht mehr die Rede (vrgl. Storr, Dogm. S. 217), es kann von ihnen nur gesagt werden, dass auch sie sterben, und wenn nun auch diess in Beziehung auf sie gleichfalls als Strafe angesehen werden soll, so ist doch auch an ihnen deutlich genug zu sehen, wie absurd es ist, von der ersten Sünde so grosses Aufheben zu machen, wenn das, was durch sie geschehen sein soll, nichts anderes ist, als was auch ohne sie geschehen wäre.

Nach dieser Ansicht ist es mit Einem Worte nicht eine Schuld, sondern nur ein Unglück für den Menschen, dass er ein Sünder ist, und als Sünder sterben muss. Es ist ein Unglück, weil es ebenso gut anders sein könnte, und weil uns dabei etwas trifft, was uns eigentlich nichts angeht, die Sünde hat den Menschen nur wie ein physisches Übel befallen. Es ist nur die nähere Bestimmung dieses Charakters der Äusserlichkeit und Zufälligkeit, welchen die Sünde für den Menschen hat, wenn das physische Übel, in welchem sie besteht, speciell als eine Krankheit vorgestellt wird. Die Sünde ist die Krankheit, mit welcher die giftige Frucht, durch deren Genuss Adam gesündigt, die ganze Menschheit angesteckt hat. Es ist diess nicht etwa, wie man denken könnte, eine bildliche Redeweise, sondern es ist in der That ganz ernstlich gemeint. Der Baum, von dessen verbotenen Früchten Adam ass, war ein Giftbaum. Storr scheut sich, in der Dogmatik von der Giftigkeit der Frucht zu reden [1]), dagegen hat Reinhard, diese zweite Säule der Orthodoxie neben Storr, die Hypothese von dem Unglück der Vergiftung nach dem Vorgang von Michaëlis, Seiler, Döderlein u. a. um so ausführlicher und scharfsinniger entwickelt. In Folge des genossenen Gifts verschwand im Verstand des ersten Menschen allmälig die Leichtigkeit des Denkens, und er sank in unthätige Verdrossenheit herab, welche sich auch bei mangelhafter Erkenntniss beruhigt, und vermöge des Einflusses, welchen der Verstand auf den Willen hat, verlor auch dieser sein Vermögen, die sinnlichen Begierden gehörig zu beherrschen. Dass diess die Folge der im Körper eingetretenen Zerrüttung war, sei leicht einzusehen, denn es sei bekannt, welche Hindernisse ein verdorbener, kränklicher Körper der

1) Obgleich auch ihm in der Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu, Tübingen 1789, S. 649, der Gedanke sehr einleuchtet, dass die besondere Beschaffenheit der ersten Versündigung, oder das Essen von der verbotenen Frucht, die schlimme Disposition verursacht habe.

Seele bei allen ihren Geschäften in den Weg lege, und ebenso begreiflich sei die Fortpflanzung dieser Verderbniss auf die Nachkommen, da es ein bemerkbares Naturgesetz sei, dass die Krankheiten der Zeugenden den Erzeugten sich mittheilen. Hiemit soll die orthodoxe Lehre vertheidigt werden, während an ihre Stelle etwas ganz Anderes gesetzt wird, und zwar eine Hypothese, die nicht unphilosophischer und geistloser sein könnte. Ist die Sünde nur eine aus Vergiftung entstandene physische Krankheit, so hätte demnach, wie Schleiermacher treffend bemerkt (Glaubenslehre 1. S. 436), ein zur rechten Zeit dargebotenes materielles Gegengift die Erlösung überflüssig machen können. Es fällt hier recht klar in die Augen, wie wenig auch der moderne Supranaturalismus dem alten System treu bleibt, wie er aber eben desswegen, in der Mitte zwischen demselben und dem Rationalismus stehend, zur mattesten Halbheit wird. Es fehlt ihm ebensosehr das Vertrauen zu der Vernunft des Rationalisten, als zu der starren Consequenz des alten Dogmatikers. Er lässt die materiellen Thatsachen, an welchen das alte System hängt, stehen, aber sie sind leere Formen, die nur noch eine rein äusserliche Bedeutung haben. An die Stelle des alten, wenigstens in seiner Consequenz grossartigen Systems treten die ordinärsten, trivialsten Vorstellungen, die nur dazu da sind, um dem alten System, das man doch nicht fallen lassen will, irgend eine plausible Seite abzugewinnen. Wie der aus dem alten System hervorgegangene Supranaturalismus in seiner frühern Form nicht einmal eine ernste sittliche Tendenz hatte, sondern überall nur den Gedanken seiner Glückseligkeits- und Möglichkeitstheorie nachgieng, so hat derselbe Michaëlis, welchem die Vergiftungshypothese ihren Ursprung verdankt, das Vorhandensein der Erbsünde charakteristisch durch folgende Gründe motivirt: 1. da die Nachkommen Adams ohne seinen Fall dennoch aus eigener Schuld gesündigt haben würden, so vermindere die Erbsünde ihre

Schuld; 2. die Erbsünde bereite zu höherer moralischer Vollkommenheit vor, und 3. der Tod sei nach dem Fall mehr Wohlthat als Strafe. Unter diesen Gesichtspunkt hat Michaëlis in seinen „Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung als eine der Vernunft gemässe Lehre“ (Göttingen 1779) die Lehre von der Erbsünde gestellt, und man muss gewiss gestehen, dass hier die alte Lehre recht nützlich verwendet worden ist, wenn eben das, was man sonst nur als das grösste Verderben der Menschheit beklagen zu müssen glaubte, hier sogar als eine Wohlthat angesehen werden soll.

Die Theologie hatte, wie wir hieraus sehen, in dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, in welchen sie auseinander gegangen war, das tiefere Bewusstsein der Sünde verloren. Erst die Philosophie musste ihr dazu wieder verhelfen. Wenn irgendwo, so ist hier deutlich zu sehen, welchen wichtigen Einfluss die neue Epoche, die in der Geschichte der Philosophie eintrat, auf die Theologie hatte. Die Vertiefung des Bewusstseins in sich selbst, wie diess das Wesen der kritischen Philosophie ist, und die Strenge, mit welcher der Eudämonismus bekämpft und in seiner Wurzel ausgerottet wurde, um das sittliche Bewusstsein von allem Heteronomischen zu reinigen, musste auch einen tiefern Begriff der Sünde begründen. Zwar konnte es keine andere Philosophie mit den sittlichen Begriffen der Schuld und Zurechnung strenger nehmen, als die Kant'sche, welche die Idee der sittlichen Freiheit so hoch stellte. Jeder Gedanke an den alten Begriff der Erbsünde wurde daher schon dadurch abgeschnitten, dass Kant von allen Vorstellungsarten von der Verbreitung des Bösen in unserer Gattung für die unschicklichste die erklärte, es sich als durch Anerbung von den ersten Menschen auf uns gekommen vorzustellen, und als Vernunftinhalt der biblischen Erzählung vom Sündenfall nur diess angesehen wissen wollte,

dass wir es täglich ebenso machen, mithin in Adam alle gesündigt haben und noch sündigen. Je weniger aber von dieser Seite der denkenden Vernunft und dem sittlichen Bewusstsein etwas zugemuthet werden sollte, was man längst von sich gewiesen hatte, nur um so mehr hatte es zu bedeuten, dass Kant, nachdem die Theologen mit ihrem Begriff von der Erbsünde nichts mehr anzufangen gewusst hatten, zuerst wieder von einem radicalen Bösen sprach, und an die Spitze seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" den Satz stellte, dass der Mensch von Natur böse sei. Der Grund des Bösen kann nicht in die Sinnlichkeit des Menschen und in die daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden, ebenso wenig aber in eine Verderbniss der moralisch gesetzgebenden Vernunft, weil diese unmöglich das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen kann. Man muss daher einen Hang zum Bösen annehmen, vermöge dessen das Böse die oberste Maxime verderbt hat. Da nun aber nichts zurechnungsfähig ist, als was unsere eigene That ist, so kann auch ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben. Man muss daher unter dem Hang einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür sich denken, der vor jeder That vorhergeht, obgleich selbst noch nicht That ist, eine intelligible That blos durch die Vernunft, ohne alle Zeitbedingung, erkennbar, ein *peccatum originarium*, das der formale Grund alles *peccatum derivativum* ist, wovon wir uns, ob es gleich unsere That ist, ebenso wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft unserer Natur. Dieser natürliche Hang zum Bösen ist moralisch böse, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muss, radical, weil er den Grund aller Maxime verdirbt, eine angeborene Schuld, weil er beim ersten Gebrauch der Freiheit sich wahrnehmen lässt, als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, aber doch möglicher

Weise zu überwiegen, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Diess sind die Hauptideen Kant's, mit welchen die ganze Behandlung unserer Lehre eine neue Wendung nahm. Zunächst war es Schelling, welcher die von Kant für das sittliche Bewusstsein angenommene Dualität von Principien in das objective Wesen Gottes selbst versetzte, und mit Benützung J. Böhme'scher Ideen zur Grundlage seines naturphilosophischen Systems machte. Aus derselben Dualität der Principien, die im Wesen Gottes unterschieden wurden, als der Grund in Gott und das intelligente Wesen Gottes, oder als das dunkle und lichte Princip, musste auch die sittliche Natur des Menschen begriffen werden. Auch Schelling erklärte das Böse im Menschen sowohl aus einem radicalen Bösen, als auch aus einer intelligibeln ausserzeitlichen That. Der Mensch habe sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren. Nur aus diesem finstern Grunde könne durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse sei, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung wesentlich eigene That, und darum allein ursprüngliche Sünde.

Während Rationalisten, wie Wegscheider, hierin einen an Manichäismus hinstreifenden Dualismus sahen, war es Schleiermacher, welcher aus den seit Kant vorhandenen Elementen eine zusammenhängende Theorie construirte, die die doppelte Aufgabe hatte, sowohl den kirchlichen Begriff der Erbsünde mit dem sittlichen Begriff der Schuld, als auch den Begriff der Sünde selbst mit der Idee der absoluten göttlichen Causalität zu vereinigen. Die Anerkennung der Erbsünde spricht Schleiermacher in dem Satze aus, wir seien uns der Sünde bewusst, theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jen-

seits unseres Daseins habend. Unter diesem jenseits des eigenen Daseins liegenden Grund der Sünde will Schleiermacher nicht einen ursprünglichen, selbstverschuldeten Abfall von Gott verstehen, wie die Speculation dieses Verhältniss oft gefasst habe, sondern nur die allgemeine und unvermeidliche natürliche Abhängigkeit unserer geistigen Entwicklung von dem Ganzen der Menschheits-Entwicklung, durch welche ein mit der Geburt mitgegebenes Übergewicht der Sinnlichkeit über die höheren Geisteskräfte begründet sei, wofür sich Schleiermacher auf die unläugbare Thatsache von angeborenen Differenzen in den Richtungen der Sinnlichkeit auf die höhere Geistesthätigkeit beruft, die sich dann innerhalb desselben Geschlechts fortpflanzen, und so die Eigenthümlichkeiten der Individuen und der Stämme und Völker bilden. Hiemit wird nun zwar die Erbsünde nicht von der Abstammung vom ersten Menschen und einer bestimmten That des ersten Menschen abgeleitet, sondern auf den Zusammenhang des Individuums mit dem ganzen Geschlecht gegründet, die Frage bleibt aber dieselbe, wie ein durch die Naturnothwendigkeit begründeter Zustand als Sünde aufgefasst werden kann. Der Zustand der Sünde soll, wie Schleiermacher sagt, als ein Empfangenes und vor aller That Mitgebrachtes betrachtet werden, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liege. Diese beiden Bestimmungen, dass die Sünde oder Erbsünde sowohl das Eine als das Andere ist, sowohl ein Empfangenes als ein Eigenes, fasst Schleiermacher in dem Satze zusammen, sie sei so sehr die Schuld eines Jeden, der daran Theil habe, dass sie am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts vorgestellt werde. Die aller That vorangehende Sündhaftigkeit sei ein durchaus Gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines jeden, ja sie sei

nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Diess liegt unstreitig im Begriff der Erbsünde, aber nur um so mehr fragt sich, wie sie so erklärt doch als die eigene Schuld eines Jeden gedacht werden kann. Als solche glaubt sie Schleiermacher betrachten zu dürfen, weil sie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen sei, so dass eben nur noch etwas ausser ihm und nicht etwas Neues in ihm hinzuzukommen brauche, damit die wirklichen Sünden sich entwickeln. Wenn die spätere, aus der eigenen Selbstthätigkeit erwachsene Sündhaftigkeit mit der ursprünglich mitgeborenen eine und dieselbe sei, so folge auch, dass, so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien, an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensacten entstanden sei, auch die ursprüngliche nicht ohne seinen Willen in ihm fortwähre und also auch durch ihn würde entstanden sein. Welche Wendungen aber auch Schleiermacher nehmen mag, um was von der Sünde gilt, auch von der Erbsünde auszusagen, es gelingt auch ihm nicht, der Alternative zu entgehen, dass, wenn die Erbsünde schon ist, was die wirkliche Sünde ist, sie ebendesswegen keine Erbsünde ist, oder wenn sie nicht schon dasselbe ist, sondern ihr vorangeht, als Grund und Voraussetzung, gerade das hinwegfällt, was die Hauptsache bei der Sünde ist, der Begriff der Schuld und Zurechnung. Soll die Erbsünde, wie Schleiermacher sagt, der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden sein, so könnte sie nicht blos die der Sünde als That oder Willensact zu Grunde liegende Neigung sein, die als solche, als blosse Anlage noch keine Sünde ist, sie müsste vielmehr die den einzelnen sündhaften Handlungen zu Grunde liegende Gesinnung sein, als Gesinnung aber wäre die Erbsünde nicht mehr blosse Erbsünde, sondern schon die Sünde selbst. Der Sünde irgend einen zureichenden Grund unterzulegen, der nicht sie selbst wäre, oder die Sünde in irgend einer Bedeutung eine verursachte zu nennen, wie Schleiermacher die Erbsünde nennt,

hebt den Begriff der Sünde auf. Die Sünde kann keinen Grund ausser ihr selbst haben; ist die Erbsünde der zureichende Grund der Sünde, so ist sie ebendamit schon die Sünde selbst. Was im Begriffe der Erbsünde noch zurückbleibt, kann demnach nur die Anlage, die natürliche Geneigtheit, die Sündhaftigkeit sein, worauf Schleiermacher selbst zurückkommt, wenn er von der Sünde des ersten Menschen sagt, dass an der Person desselben durch die erste Sünde keine Veränderung in der menschlichen Natur vorgegangen sei, sondern was sich aus derselben entwickelt haben soll, auch schon vor ihr, der Anlage nach, vorausgesetzt werden müsse, weil sonst die Sünde gar nicht hätte geschehen können, und wenn diess nicht nur für den Fall irgend einer bestimmten ersten Sünde gelte, sondern immer dasselbe Verhältniss auch bei jedem Einzelnen stattfinde, so sei die allgemeine, jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht sowohl von der ersten Sünde der ersten Menschen abzuleiten, als sie vielmehr dasselbige sei mit dem, was auch in jenen schon der ersten Sünde vorangieng, so dass durch ihre erste Sünde die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündigkeit seien. Warum soll nun eben diese Sündigkeit, als die allgemeine, zur Natur des Menschen gehörende Sündhaftigkeit, nicht das eigentliche Wesen der Erbsünde sein, die als das Gemeinsame auf den Einzelnen, vermöge seines natürlichen Zusammenhangs mit der Gattung übergeht, aber ebendarum auch keine Sünde ist? Soll diese Sündhaftigkeit, die das Natürliche im Menschen ist, aber als Natur in so engem Zusammenhang mit der Freiheit steht, dass sie die Freiheit selbst zu bedingen und an die Natur zu ketten scheint, in ihrem tiefern Grunde aufgefasst werden, so kann man nur auf den Kant'schen Begriff des radicalen Bösen als eines über das empirische Bewusstsein hinausliegenden, aber doch nur in der Freiheit begründeten Princips zurückgehen. Eine Begründung der kirch-

lichen Lehre von der Erbsünde aber hat Schleiermacher durch seine Entwicklung nicht gegeben.

Ebenso verhält es sich mit jener andern Bestimmung, in welcher Schleiermacher sich gleichfalls an den kirchlichen Begriff der Erbsünde so genau als möglich anzuschliessen sucht, wenn er von der vor jeder That des Einzelnen in ihm vorhandenen und jenseits seines eigenen Daseins begründeten Sündhaftigkeit zugleich sagt, sie sei in jedem eine nur durch den Einfluss der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten. Auch dadurch ist etwas behauptet, was sich nicht rechtfertigen lässt. Eine vollkommene Unfähigkeit zum Guten hebt den sittlichen Begriff der Freiheit und alles dessen, was damit zusammenhängt, auf. Zwar sagt Schleiermacher, man dürfe die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht soweit ausdehnen, dass sogar die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen, dem Menschen müsste abgesprochen werden, denn diese sei das Wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehörigen Richtung auf das Gottesbewusstsein gesetzt sein könne. Warum soll aber nur in Hinsicht der Aufnahme der Erlösung eine Ausnahme von der Unfähigkeit zum Guten gelten, da es ja doch nur dieselbe Kraft zum Guten ist, die in dem einen Fall wie in dem andern sich äussert? Warum soll also dieselbe Kraft zum Guten, die die Erlösung in sich aufnimmt, nicht auch sonst Gutes aus sich zu erzeugen vermögen? Schleiermacher sucht diess dadurch zu erklären, dass er die Unfähigkeit zum Guten nur auf die Selbstthätigkeit, nicht auf die Empfänglichkeit, bezogen wissen will. Es kann aber zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit nicht so unterschieden werden, es gibt keine Empfänglichkeit, die nicht auch Selbstthätigkeit wäre. Das Aufnehmen der Gnade kann daher nicht blos der Empfänglichkeit zugeschrieben werden, sondern muss selbst einen gleichartigen Akt der Selbstthätigkeit mit in sich schliessen, setzt also auch eine des Gu-

ten fähige Selbstthätigkeit voraus. Wird aber die Wirkung der Gnade in diesem Sinne der Empfänglichkeit zugeschrieben, d. h. dass derselben eine gleichartige Selbstthätigkeit entspricht, so ist damit gesagt, dass diese Wirkung nur in der Anregung zum Guten bestehen kann, das dadurch erweckte Gute selbst aber der Selbstthätigkeit des Menschen angehört, wodurch die Unfähigkeit zum Guten wieder aufgehoben ist.

Es hängt diess bei Schleiermacher damit zusammen, dass er den Gegensatz, in welchen er die ganze Lehre von der Sünde und Erlösung hineinstellt, die einander gegenüberstehenden Begriffe der eigenen That und der Mittheilung, der Kräftigkeit und der Unkräftigkeit des Gottesbewusstseins, der Fähigkeit und der Unfähigkeit in Hinsicht der Einigung des sinnlichen Bewusstseins mit dem Gottesbewusstsein, durchaus als einen absoluten darzustellen sucht, während er doch nach den eigenen Principien seines Systems nur ein relativer sein kann. Der Zustand der Sünde unterscheidet sich von dem der Erlösung dadurch, dass in jenem das sinnliche Bewusstsein, in diesem das Gottesbewusstsein das überwiegende und dominirende ist; wie mit dem Gottesbewusstsein immer zugleich auch das sinnliche Bewusstsein mitgesetzt ist, so ist auch im sinnlichen Bewusstsein das Gottesbewusstsein niemals eine völlige Null. Ist aber das Gottesbewusstsein einmal als thätige Kraft gesetzt, so ist völlig undenkbar, warum es sich nicht auch in dem Grade als ein kräftiges soll erweisen können, dass es die andern wirksamen Elemente durchdringt, und das Übergewicht über das sinnliche gewinnt. Von einer völligen Unfähigkeit zum Guten kann daher hier auf keine Weise die Rede sein, sondern nur von einer Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, wie Kant dieses Verhältniss richtig bestimmt hat. Die Schleiermacher'sche Lehre von der Sünde oder vom Bösen führt von selbst auf die Kant'sche zurück, und der Unterschied ist blos, dass an die Stelle des sittlichen Bewusst-

seins das religiöse tritt. Was bei Kant das böse und gute Princip ist, ist bei Schleiermacher das sinnliche Bewusstsein und das Gottesbewusstsein.

Man hat Schleiermacher nicht ohne Grund den Vorwurf gemacht, dass er mit den Begriffen Sünde und Schuld nur ein leeres Spiel getrieben habe, wenn er die Erbsünde, die doch keine Sünde sei, Sünde nenne. Erst am Schlusse der ganzen Lehre von der Erbsünde spreche er es aus, dass die Anlage und innere Richtung mit demselben Namen Sünde genannt werde, wie die That selbst. Und dass er nur diese Anlage zur Sünde, diese blosse in der Natur begründete Möglichkeit der Sünde, nicht die Sünde selbst Erbsünde genannt habe, erkläre er nun näher, indem er sie unzeitliche, überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit nenne, welche mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich bestehe, und die darin begründete, für alle gleiche, schlechthin gemeinsame Schuld beziehe er nur auf diese Anlage zur Sünde, nach welcher jedes menschliche Individuum, welches das Loos getroffen hätte, das erste zu sein, ebenfalls die Sünde begangen haben würde. Es ist jedoch, wie man wohl sieht, mit gutem Bedacht geschehen, dass Schleiermacher die Begriffe Sünde und Erbsünde auf diese Weise in einander hinüberspielen lässt, und zuletzt in dem ganzen Zusammenhang der frühern und nachfolgenden Geschlechter einen geschlossenen Kreis von Begriffen sieht, in welchem sowohl die Sünde als die Ursünde als die Gesammtthat und Gesammtschuld des ganzen Geschlechts sich zeigt. Es ist schon aus dieser ganzen Behandlung der Lehre von der Erbsünde zu sehen, dass ihm die Sünde nicht sowohl eine freie That, als vielmehr nur ein Zustand ist.

Diess ist der weitere Punkt, welcher bei der Schleiermacher'schen Lehre von der Sünde in Betracht kommt, die Frage, wiefern Gott als Urheber der Sünde zu betrachten ist. Darauf gibt Schleiermacher die Antwort: sofern Sünde und

Gnade in unserm Selbstbewusstsein entgegengesetzt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewusstsein der Gnade haben ohne Bewusstsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, dass uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist. Dieses göttliche Geordnetsein ist nach der gewöhnlichen Ansicht eine Zulassung von Seiten Gottes, welche ihren Grund in der Freiheit hat, sofern Gott die Freiheit aufheben müsste, wenn er mit ihr nicht auch das Böse, das durch sie geschieht, geschehen lassen wollte. Diess ist jedoch nicht die Ansicht Schleiermacher's. Er beschränkt den kirchlichen Satz, dass Gott nicht Urheber der Sünde sei, sondern die Sünde in der Freiheit des Menschen gegründet sei, auf doppelte Weise. Die Sünde ist in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet, sofern der hervorbringende göttliche Wille sich unangemessen verhält zu dem gebietenden. Da der gebietende göttliche Wille ein schlechthin vollkommener ist, so entspricht ihm das nie, was von der göttlichen Gnade als dem hervorbringenden göttlichen Willen bewirkt wird. Sofern also dieses Inadäquate oder Negative seinen Grund in der göttlichen Ursächlichkeit hat, kann nicht schlechthin gesagt werden, Gott sei nicht Urheber der Sünde. Ebenso wenig aber ist die göttliche Ursächlichkeit für die Sünde durch die menschliche Freiheit ausgeschlossen, weil es nach Schleiermacher in Beziehung auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterschied gibt zwischen der grössern oder geringern Lebendigkeit der zeitlichen Ursächlichkeit, die Freiheit ist selbst nur eine bestimmte Form der Abhängigkeit, das Bewusstsein der Unabhängigkeit von äusserem Zwang. Um nun aber nicht geradezu Gott zum Urheber der Sünde zu machen, wird die göttliche Allmacht unbeschränkt und unverkürzt erhalten durch die Behauptung, dass die Sünde, sofern sie nicht kann in göttlicher Ursächlichkeit gegründet

sein, insofern auch für Gott nicht ist, sofern aber das Bewusstsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehört, also auch die Sünde wirklich ist, soll sie als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet sein. Die Sünde ist also nicht für Gott, sofern sie eine blosse Ohnmacht des Gottesbewusstseins, oder eine Verneinung, blosser Mangel ist. Sofern aber dieser Mangel für sich noch nicht Sünde ist, sondern erst mit dem Bewusstsein des göttlichen Willens zur Sünde wird, bewirkt Gott dadurch, dass er die Anerkennung seines gebietenden Willens in uns bewirkt, auch diess, dass die Unwirksamkeit des Gottesbewusstseins Sünde wird. Es ist also zwar das Bewusstsein der Negativität, die das Wesen der Sünde ausmacht, von Gott, durch die göttliche Ursächlichkeit gesetzt, aber dieses Bewusstsein ist nicht in Gott, sondern nur ausser Gott, weil es eine Verneinung in sich enthält, die Bestimmung der Endlichkeit an sich hat. Dass überhaupt eine Sünde ist, hat demnach nur darin seinen Grund, dass das Verhältniss Gottes und der Welt nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden kann, darin, dass die absolute göttliche Ursächlichkeit nur in einer endlichen Welt sich expliciren kann, das Gute nicht ohne das Böse ist. Das Gottesbewusstsein hat in seinem Zusammensein mit dem sinnlichen Bewusstsein ein Minus in sich, in welchem das Übergewicht mehr oder minder auf die Seite des sinnlichen Bewusstseins fallen kann. Die ungetheilte Einheit, die der Begriff Gottes ist, wird auf dem Standpunkt des Menschen oder des menschlichen Bewusstseins, das als solches ein endliches ist, eine getheilte, in welcher auch ein Unterschied und Gegensatz gesetzt ist. Die Sünde, die, vom Standpunkt Gottes aus in ihrem Zusammenhang mit der Erlösung betrachtet, nur ein entschwundenes Moment der Erlösung ist, ist auf dem menschlichen Standpunkt ein erst entschwindendes, das als solches zur Wirklichkeit des menschlichen Daseins und Bewusstseins ge-

hört; sie ist die von Gott abgekehrte Seite des Bewusstseins, wie dagegen die Erlösung die der göttlichen Einheit zugekehrte, ebendesswegen ist sie so nothwendig, als die Welt in ihrem Unterschied von Gott nur eine endliche sein kann, oder es gehört, wie Schleiermacher sagt (S. 498), die nur allmälige und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewusstseins zu den Bedingungen der Existenzstufe, auf welcher das menschliche Geschlecht steht. Auf dieser Stufe kann das Gottesbewusstsein nicht ohne das sinnliche Bewusstsein, das Gute nicht ohne das Böse, die Gnade nicht ohne die Sünde sein. Die Sünde besteht, sagt Schleiermacher, als erst verschwindend neben der Gnade; denn wenn der göttliche, die Gnade mittheilende Wille sich ganz gegen die Sünde wendete, so würde diese auch ganz, ja augenblicklich verschwinden. Dazu darf es also nicht kommen, weil sonst die Sünde und mit der Sünde die endliche Welt aufhören würde zu sein. Die Sünde ist zwar mit dem Willen Gottes nur vorhanden, um durch seine Gnade aufgehoben zu werden, und die Gnade ist nur, um die Sünde aufzuheben, aber in diesem In- und Aneinandersein beider ist die Aufhebung der Sünde durch die Gnade immer nur eine allmälige und relative, in welcher das Gottesbewusstsein in seinem Verhältniss zum sinnlichen Bewusstsein mit den verschiedensten Modificationen des Plus und Minus sich darstellt, der Unterschied selbst aber nie ganz verschwindet. Demungeachtet behauptet Schleiermacher, die Sünde könne, wiewohl durch ihr Vorhandensein der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufgehoben werde, doch nur als eine Störung der Natur aufgefasst werden. Mit der Sünde als einer Störung der Natur ist nichts anderes gesagt, als die Vermeidlichkeit der Sünde, um aber die gänzliche Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, welchen das Fleisch leistet, als etwas Mögliches zu setzen, dazu gehört die Gewissheit einer unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit. Eine

solche glaubt Schleiermacher in seinem unsündlichen Christus zu haben, in welchem sich demnach in der Wirklichkeit darstellen soll, was für alle andere Menschen gleich möglich gewesen wäre. Lässt sich aber die Unhaltbarkeit des Schleiermacher'schen Begriffs von Christus leicht nachweisen, so fällt auch jene Vorstellung von der Vermeidlichkeit der Sünde, und man kann sich über die Unvermeidlichkeit der Sünde, wie Schleiermacher selbst sagt, nur in dem Gedanken beruhigen, das Bewusstsein der Sünde sei in seinem ganzen Umfang nichts anderes als das durch einzelne Handlungen und Zustände uns vergegenwärtigte Bewusstsein des uns noch fehlenden Guten, d. h. in dem Gedanken, dass das Böse doch immer nur am Guten ist, oder das Endliche in der Einheit des Endlichen und Unendlichen ist.

Hier schliesst sich nun von selbst die Hegel'sche Lehre vom Bösen an. Auch nach Hegel ist Gott die Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber diese Einheit Gottes und der Welt ist nicht blos, wie in Schleiermacher's schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl, ein ruhendes Verhältniss mit dem Gegensatz des sinnlichen Bewusstseins und des Gottesbewusstseins, oder der Sünde und Gnade, in welchem zwar die Gnade die Sünde aufheben soll, aber das immanente Princip der Bewegung fehlt, sondern Gott ist als die Einheit des Endlichen und Unendlichen die lebendige Bewegung der Idee, die Vermittlung der Idee mit sich selbst, in welcher das Endliche selbst ein Moment des Unendlichen ist. In dem Moment der Differenz muss es auch zu einem wirklichen Unterschied, zur Entzweiung kommen. Seine äusserste Spitze hat die Entzweiung, der selbstständig gewordene Gegensatz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, dass der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und dass er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch

ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Satz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade diess, dass der Mensch nur an sich gut ist, enthält den Mangel, die Einseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, dass der Mensch für sich selbst sein soll, was er an sich ist. Als Geist muss der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins übergehen. Das ist der Begriff des Geistes, und das, womit unmittelbar die Entzweiung gesetzt ist. Weil der Mensch Geist ist, ist er, wenn er nur nach der Natur ist, böse, sein Natürlichsein ist das Böse. Die absolute Forderung ist, dass der Mensch nicht als Naturwesen beharre; sofern er gut ist, soll er mit seinem Willen gut sein. Ebenso wahr ist aber auf der andern Seite, der Mensch muss vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen essen, sonst ist er kein Mensch, sondern ein Thier. Der Mensch ist wesentlich Geist, aber der Geist ist wesentlich diess, für sich zu sein, frei zu sein, sein Wesen sich gegenüber zu stellen, sich zu entzweien mit seiner Substanz, und erst durch und auf diese Entzweiung hin sich wieder mit ihr zu versöhnen. Sein Begriff muss sich realisiren, und die Realisirung des Begriffs, die Thätigkeiten, durch die er sich verwirklicht, und die Gestaltungen, Erscheinungen dieser Verwirklichung, die vorhanden sind, haben einen andern Anschein, als was der einfache Begriff an sich ist. So erscheinen die Phasen, welche die Menschheit auf dem Wege der Realisirung ihres Begriffs durchzumachen hat, dem vorstellenden Bewusstsein als Verirrungen von ihrem Urzustand, sofern es die abstract vorgestellte Idee in den empirischen Gestaltungen ihrer Ver-

wirklichung nicht wieder zu erkennen im Stande ist, während sie doch die nothwendigen Vermittlungen seines Begriffs sind. Das Böse ist daher nothwendig, und zwar in doppelter Hinsicht: die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit ist es, wovon der Geist anfangen muss; ist sein Begriff die Vermittlung, so muss er eben von ihr ausgehen, um Geist zu sein. Schon dieses Natürliche ist das Böse, sofern der Geist in ihm noch nicht ist, was er sein soll. Soll er aber werden, was er seinem Begriff nach sein muss, so darf man hier nicht blos, wie bei der gewöhnlichen Freiheitstheorie, bei einer Möglichkeit des Bösen stehen bleiben, die ebensogut als sie zur Wirklichkeit wird, auch blosse Möglichkeit bleiben kann, sondern wenn einmal die Möglichkeit des Sichandersbestimmens, die eben die Freiheit ist, da ist, so muss sie auch für den Menschen werden, weil sie sonst überhaupt nicht wäre; in's Bewusstsein tritt sie aber erst mit der wirklichen Sünde, da eine blosse Möglichkeit, die nie wirklich wurde, auch nicht als Möglichkeit gewusst wird. Das Böse ist also nothwendig; zugleich ist es aber als dasjenige bestimmt, das nicht sein soll, womit nicht gesagt wird, dass die Entzweiung gar nicht hervortreten, sondern nur, dass sie wieder aufgehoben werden soll. Wie also nach Schleiermacher die Erbsünde das dem Menschen mit der Geburt mitgegebene, ihm von Natur anhängende Übergewicht des sinnlichen Bewusstseins über das Gottesbewusstsein ist, so kann nach Hegel ihr Wesen nur in der Nothwendigkeit erkannt werden, dass der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung hat, dass er von der Natur ausgehen, sich von ihr erst losreissen muss, nur durch ihre Vermittlung zu seinem wahren geistigen Selbst sich erheben kann. Es ist der Gegensatz von Natur und Geist, in welchen bei Schleiermacher, wie bei Hegel, die ganze Lehre vom Bösen und von der Sünde fällt, aber es ist der grosse Unterschied nicht zu übersehen, dass, während Schleiermacher aus dem Begriff der absoluten Abhängigkeit,

die ihm das Wesen der Religion ist, nie herauskommt, und das Übergewicht des Gottesbewusstseins über das sinnliche in der Gnade nur als etwas Mitgetheiltes betrachtet wissen will, bei Hegel dagegen der Begriff des Geistes in seinem Unterschied von der Natur vielmehr eben diess ist, für sich zu sein, frei zu sein, den Begriff seines Wesens zu realisiren.

Was den neuesten Stand dieser Lehre betrifft, so ist derselbe hauptsächlich aus den im entschiedensten Gegensatz zu einander stehenden Schriften von Müller, die christliche Lehre von der Sünde, 1844, 2 Theile, und von Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade, 1841, zu ersehen. Von Vatke ist die Hegel'sche Lehre vom Bösen, somit auch die Behauptung einer intelligibeln Nothwendigkeit desselben am ausführlichsten und gründlichsten entwickelt worden. Müller stellt sich ganz auf den Standpunkt der gewöhnlichen Freiheitstheorie, von welchem aus das Böse in der Welt nur als ein zufälliges Ereigniss, und nur als eine dem Menschen als seine sittliche Schuld zuzurechnende That seiner Willkür angesehen werden kann, welcher Ansicht zufolge demnach die Welt vom Bösen und allem Endlichen ebenso gut völlig frei sein könnte, als sie es jetzt nicht ist. Um den Begriff der menschlichen Freiheit festzustellen, nimmt Müller eine Selbstbeschränkung des göttlichen Willens an. Im Gebiet des geschaffenen Geistes will Gott nichts anderes als das Gute, aber er will nach dem Begriff des Geistes und des Guten selbst, dass es frei gewollt werde, er will seine Verwirklichung auf bedingte Weise, nemlich sofern sie aus dem freien Willen hervorgeht. Ist nun aber dieser andere Wille ein mit Freiheit sich selbst bestimmender, und ist es demnach Ernst mit der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens, durch welche er in diesem Gebiet darauf verzichtet, die Verwirklichung des ihm Entsprechenden sofort selbst zu verursachen, so ist zugleich mit diesem gebietenden Willen die Möglichkeit

gegeben, dass das Gegentheil von seiner Forderung geschehe. Hiemit ist der Möglichkeit des Bösen ihr Ort angewiesen, was nun aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so nimmt Müller eine Urentscheidung zum Bösen, eine ursprüngliche Selbstverkehrung des Willens an. Es haftet an uns allen von Anfang eine aus Selbstverkehrung entsprungene Störung des Willens als beharrende Eigenschaft, als ein habituelles Sündigsein, welches als Urschuld und Princip aller weitern Verschuldung nichts anderes ist und nichts anderes sein kann, als unser zeitloses Thun. Liesse sich diess auch überall auf die sogenannte Schwäche des Willens gegen die Reizungen der sinnlichen Lust zurückführen, der Wille würde diese Schwäche gegen die Reizungen zum Verkehrten nicht als allgemeine Beschaffenheit an sich tragen, wenn er nicht durch eine ursprüngliche Selbstentscheidung in allen Menschen ein Element der Verkehrung in sich selbst aufgenommen hätte. Dieses allgemeine Wesen des natürlichen Verderbens in der Region des Willens ist die allem menschlichen Leben eingeborene selbstsüchtige Grundrichtung, zu welcher sich das Ich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit selbst bestimmt hat. Ein anderes als ein ganz geistiges Böses lässt sich dem ausserzeitlichen Urstand der creatürlichen Persönlichkeit, welcher zugleich der Stand einer aller Leiblichkeit noch entbehrenden Existenz ist, gar nicht zuschreiben. Die geistige Selbstheit, welche die creatürliche und dennoch unzeitliche Wurzel dieser Persönlichkeit ist, ist der von der Schöpfung in ihren Centralwesen unabtrennliche Sollicitationsgrund zu einer Entscheidung, welche böse sein kann, und weil diese Selbstheit, als ausserzeitliche, Selbstbestimmen aus dem subjectiv Unbestimmten ist, so ist es schlechterdings nicht zu verhindern, wenn ihre Urentscheidung, jene Ordnung durchbrechend, die in ihrem eigenen Grunde liegende Möglichkeit der Losreissung von Gott thatsächlich verwirklicht. Als die Allgemeinheit des Bösen soll diese Urent-

scheidung nicht genommen werden, vielmehr habe ein Theil der Geisterwelt durch seine Urentscheidung sich ein sittliches Dasein im ungestörten Einklang mit Gott begründet, während ein anderer Theil jener Wesen sich ganz und entschieden von Gott abgewandt habe. Was heisst aber diess anders als nur diess: um nicht die Allgemeinheit und somit auch die Nothwendigkeit des Bösen behaupten zu müssen, wird in die rein speculative Frage auf eine ganz unphilosophische Weise die Lehre von den Engeln und Teufeln eingemischt, wobei die Allgemeinheit des Bösen auch so dieselbe bleibt, denn, wenn auch freilich die guten Engel nicht gesündigt haben, so ist diess doch bei allen Menschen der Fall, was schlechthin unerklärlich ist, wenn die Sünde bei allen derselben Akt der Freiheit gewesen sein soll. Der Sündenfall nach der biblischen Erzählung ist das Hervorbrechen einer verkehrten Willensrichtung, die aller empirischen Entwicklung der Menschen vorangeht, aber durch deren von Gott begründeten Anfang zunächst zu einer ruhenden Vergangenheit gemacht war. Diese nun aus der grundlosen Tiefe des menschlichen Lebens zur Bewegung und Selbstoffenbarung zu bringen, sei das Bemühen des Versuchers, oder des Teufels beim Sündenfall gewesen. Durch den Fall der Stammeltern ist eine Infection der Natur entstanden, der sich von ihnen aus, durch die natürliche Fortpflanzung allen ihren Nachkommen mittheilt.

Diess ist die neueste philosophisch-theologische Theorie von der Sünde, in welcher demnach nur die alte orthodoxe Lehre mit unhaltbaren veralteten Hypothesen auf's neue aufgestellt wird. Eine unphilosophische, in ihren Widersprüchen sich selbst widerlegende, auf eine buchstäbliche Auffassung der biblischen Geschichte vom Sündenfall sich stützende Ansicht bildet den Gegensatz gegen die speculative, und der rein moralische Begriff des Bösen, wie er z. B. namentlich auch von Steudel gegen Schleiermacher und Hegel geltend gemacht wird,

steht dem metaphysischen entgegen, ohne dass man sich von jener Seite auch nur Mühe gibt, die beiden wesentlich verschiedenen Standpunkte in ihrem wahren Unterschied aufzufassen [1]).

Die Lehre von der Person Christi.

Der Gang des Dogma war im Allgemeinen derselbe, wie bei der Trinitätslehre. Man wurde immer gleichgültiger gegen die hergebrachten Bestimmungen der orthodoxen Lehre und schrieb ihnen nicht mehr einen innern dogmatischen Werth zu, sondern rechnete sie nur noch zur Geschichte des Dogma. Von dem wichtigsten Theil der alten Lehre, von der von den lutherischen Dogmatikern mit so grosser Kunst und Subtilität ausgebildeten Theorie von der *communicatio idiomatum,* wollte schon ein Theologe wie Heilmann in seinem *Compend. theol. dogm.,* vom Jahr 1761, nichts mehr wissen, und an die Möglichkeit der Übertragung der Eigenschaften von der einen Natur auf die andere nicht glauben; nicht blos mit Indifferenz, mit sichtbarer Antipathie spricht Döderlein von der alten Lehre, er und so viele andere, wie namentlich auch Morus, wollten sich so viel möglich nur an die biblischen Ausdrücke und Bestimmungen halten. Es gibt sich schon hierin, in dieser Gleichgültigkeit gegen das alte Dogma, wie sie besonders in unserer Lehre die herrschende Stimmung der Zeit wurde, ein wichtiger Wendepunkt in der Geschichte derselben kund. Das alte System hatte, worauf ja seine Hauptlehre von der *communicatio idiomatum* durchaus angelegt war, die menschliche Natur auf die gewaltsamste und widernatürlichste Weise zur göttlichen hinaufgeschraubt, alles, was zu den wesentlichen Bestimmungen der menschlichen Natur gehört, war in der Person Christi zu einem blos verschwindenden Moment seiner gött-

1) Man vgl. über diesen Abschnitt Zeller, über die Freiheit, das Böse und die moralische Weltordnung. Theol. Jahrb. 1846. S. 434 f. 1847. S. 64 f.

lichen Natur geworden. Sobald man nun die alten Formeln, die die beiden Naturen zum Nachtheil der menschlichen so eng als möglich zusammenzogen, fallen liess, musste die natürliche Folge hievon sein, dass das Verhältniss der menschlichen Natur zur göttlichen ein freieres und selbstständigeres wurde. Man stellte sich jetzt der alten Theorie gegenüber auf die gerade entgegengesetzte Seite, und trug die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen mit Bestimmungen vor, die nur an ein moralisches Verhältniss denken lassen, und die Sache, soweit man sie näher bestimmen zu können glaubte, nur gar zu anschaulich machten, und nach der Weise jener Zeit, deren höchstes Product eine Popularphilosophie war, in den Kreis der populärsten Vorstellungen herabzogen, wie z. B. Döderlein vor allem an die Bande der Freundschaft erinnert, durch welche sich der Logos mit Jesus so vereinigte, dass es keine andere Creatur gab, mit welcher der Sohn Gottes in einem so vertrauten Verhältniss stand, und zu welcher er mit so starken Empfindungen der Liebe hingezogen wurde. Auch habe sich der Logos in seiner ununterbrochenen Wirksamkeit den Menschen so angeeignet, dass er, wo es sein Plan erforderte, ihm stets als ein treuer Begleiter und Helfer zur Seite stand, seine unsichtbare Kraft, soweit der Mensch derselben empfänglich war, ihm mittheilte und durch ihn offenbarte, und sich seiner als seines Werkzeugs zur Ausführung seines göttlichen Plans bediente. Desswegen sei auch die Gemeinschaft der Ehre und Würde nicht auszuschliessen, die von dem inwohnenden Logos auf den Menschen, mit welchem er zusammen war, als auf seinen Tempel übergegangen sei. Diese nestorianische Vergleichung zeigt deutlich, wie sehr man von der alten kirchlichen Lehre abgekommen war, aber man blieb nicht einmal bei dem Nestorianismus stehen, sondern hatte den eigentlichen Begriff einer Menschwerdung schon soweit aus dem Auge verloren, dass selbst Döderlein nur von einer Partikel der Gott-

heit sprach, die man sich mit dem Menschen Jesus zusammenzudenken habe.

Noch natürlicher wusste sich Seiler in seiner Schrift über die Gottheit Christi die Sache zu erklären, indem er dasselbe moralische Verhältniss besonders nach seiner für Gott anständigen Seite in's Licht zu setzen suchte. Der Mensch, mit welchem sich der Sohn Gottes persönlich vereinigt habe, sei doch wahrlich kein so geringer verachtungswürdiger Jude, als es dem ersten Ansehen nach scheinen möchte. Was erhabener unter den Menschen sei, als eine von sündlichen Unvollkommenheiten ganz befreite Natur, eine uneigennützige, unbefleckte Tugend, die reinste, wärmste Liebe zu Gott und zu allen Menschen? Nach der Seiler'schen Darstellung kommt es sogar so heraus, Gott habe es sich zu einer besondern Ehre rechnen müssen, in nähere Verbindung mit einem so ausgezeichneten Manne zu kommen, welchen sich Seiler nach der selbstgefälligen Meinung jener Zeit von der Vortrefflichkeit der menschlichen Natur sogar schon vor seiner Verbindung mit Gott im Zustande vollkommener Unsündlichkeit gedacht zu haben scheint. Was man sich doch von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo für unphilosophische Begriffe mache! meint dieser seichteste aller Theologen, in dessen Seichtigkeit der Denkweise auch nicht einmal eine Ahnung der Aufgabe ist, um die es sich hier handelt. Nur fromme Sophistereien und schimmernde Blumen einer falschen Beredtsamkeit sollen es sein, wenn man von der Menschwerdung Gottes so oft als von einer unbegreiflichen und wunderbaren Sache reden höre. So weit hatten es selbst supranaturalistische Theologen, die die Apologeten des christlichen Glaubens sein wollten, in der Aufklärung der Zeit gebracht!

Aber auch bei Storr ist es nicht viel besser. Auch seiner Theorie von der Person Christi fehlt es, da sie nicht mehr die alte ist, sondern sich nur an die biblischen Elemente derselben

halten will, an aller Tiefe und Haltung. In der Storr'schen Ansicht vom Logos, die hier hauptsächlich in Betracht kommt, kann man nur eine sehr unnatürliche Combination der orthodoxen und der socinianischen Lehre sehen, deren heterogene Bestandtheile sich nothwendig wieder von einander ablösen und zuletzt nur die socinianische Lehre als die wesentliche Grundlage stehen lassen. War in Christus, wie Storr sagt, etwas Höheres, das lang vor seiner Empfängniss existirt hat, über alle Geschöpfe erhaben war, und vor ihrem Dasein in einer besondern Verbindung mit Gott stand, so bleibt völlig unerklärt, warum dieses Höhere oder der Logos seinem substanziellen Begriff nach als Lehrer gedacht werden soll. Lehrer war doch Christus nur seinem menschlichen Sein und Wirken nach. Auch weiss man bei der Storr'schen Ansicht gar nicht, wer denn das eigentliche Subject der Person Christi gewesen sein soll, jener göttliche Lehrer, der Logos, oder der Mensch Jesus, der nur der Schüler des Logos gewesen sein kann. Hat man einmal, wie diess bei Storr der Fall ist, sich so sehr auf den Standpunkt der menschlichen Person Christi gestellt, und ebendamit den Socinianern so viel zugegeben, so steht ein Wesen, wie der Logos als Lehrer nach der Storr'schen Ansicht gedacht werden muss, als ein höchst überflüssiges Mittelglied zwischen Gott und den Menschen. Wesentlich ist Christus nach Storr, wie nach den Socinianern, nichts anderes, als ein göttlicher, von Gott auf ganz besondere Weise legitimirter Gesandter, wie überhaupt der höchste Begriff dieser Theologie die äusserlich beglaubigte göttliche Auctorität ist.

Hatte schon die supranaturalistische Theologie sich so überwiegend auf die rein menschliche Seite der Person Christi hingeneigt, so war es nur die natürliche Consequenz, mit welcher sich dieselbe Ansicht vollends zum entschiedenen Rationalismus ausbildete. In der rationalistischen Lehre von der Person Christi, wie sie besonders in den Röhr'schen Briefen

über den Rationalismus und in den Wegscheider'schen Institutionen der Dogmatik ausgeführt ist, wird das rein Menschliche der Person Christi offen und unumwunden als das Substanzielle seiner ganzen Erscheinung betrachtet. Es gehört zu den wesentlichsten Sätzen dieser Ansicht, dass der Stifter des Christenthums eine rein menschliche Erscheinung war, bei deren Erklärung man seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität zu nehmen habe. In der vollsten umfassendsten Bedeutung des Worts war er Mensch, wie wir, ein natürliches Produkt seines Volks und Zeitalters, wenn auch in Absicht auf Geist, Weisheit, Tugend und Religiösität von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen, ein Heros der Menschheit im erhabensten Sinn, eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt; bei allem Dunkel, das auf seiner Geschichte liegt, war sein Ursprung gewiss der natürliche Ursprung aller Menschen, seine Thaten und Schicksale, wofern man nur von ihnen abzieht, was blos der subjectiven Ansicht der Berichterstatter anheimfällt, rein natürliche Ereignisse. Die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte, wie sie schon vor Strauss besonders an der Person Jesu sich zu bilden begonnen hatte, und von Gabler, Ammon u. a., besonders den Verfassern so mancher Abhandlungen in den theologischen Journalen jener Zeit, geltend gemacht worden war, wurde von dem Rationalismus in die engste Verbindung mit seiner Ansicht von der Person Christi gesetzt.

Den tiefsten Grund ihrer Berechtigung glaubt diese Ansicht in dem rein menschlichen Interesse zu haben, das sie allein an der Person Jesu nehmen kann, oder darin, dass sie dem Stifter des Christenthums von seiner Würde und Erhabenheit nicht nur nichts entzieht, sondern ihn vielmehr in einem weit würdigern Licht darstellt, als er in dem System der Supranaturalisten erscheint. Trage der Supranaturalismus seinen Begriff von übernatürlicher und unmittelbarer Wirksamkeit

Gottes im strengsten Sinn auf den Stifter des Christenthums über, lege er ihm den Namen eines göttlichen Gesandten in einem Sinne bei, in welchem bei seiner intellectuellen und moralischen Ausbildung von allen natürlichen Wirkungsgesetzen abstrahirt werden müsse, zu welch' einem werth- und verdienstlosen Wesen werde er gemacht? Er sei nur eine von Gott zugerichtete heilige Maschine, in welcher alle geistigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen. Ohne Freiheit und Selbstthätigkeit sei der Mensch nichts, alle seine Vorzüge und Vollkommenheiten in intellectueller und moralischer Hinsicht haben nur insofern Werth, als er sich dieselben den Bedingungen seiner natürlichen Organisation gemäss und vermöge eines freien Willensacts selbstthätig zu eigen gemacht habe. Daher erscheine der Stifter des Christenthums nur im System des Rationalismus wahrhaft gross, erhaben und göttlich, alles sei das Produkt seiner eigenen freien Selbstbestimmung, das Resultat seines eigenen Strebens nach einem ungewöhnlichen Maasse menschlicher Vollkommenheit. Er stehe als Ideal der ganzen vernünftigen Menschheit da, weil er sich zufolge natürlicher Wirkungsgesetze durch eigene Kraft dazu emporgeschwungen habe, alles, was er war und wurde, sei er ohne eine andere als nur mittelbare und natürliche Mitwirkung Gottes durch sich selbst gewesen und geworden.

Christus ist also nach dieser Ansicht nur Mensch, nicht Gott, was er Übermenschliches zu haben scheint, ist nur Sage und Dichtung, eine ungeschichtliche Ausschmückung. Zugeben muss man dem Rationalisten, dass, wenn Christus überhaupt Mensch sein soll, er nur im Sinne des Rationalisten Mensch gewesen sein kann, aber ein menschliches Individuum, das als solches zugleich so sehr die personificirte allgemeine Vernunft, der Vermittler der Menschenvernunft für alle andern Menschen sein soll, bleibt immer ein Wunder in der Ge-

schichte. Christus ist auch so ein über allen andern menschlichen Individuen stehendes Individuum, da nun aber der Rationalist für dieses Übermenschliche seines blos menschlichen Christus keinen realen Anknüpfungspunkt hat, so erzeugte sich hieraus jene hohle unmotivirte Phraseologie über die göttliche Würde Christi, wie sie bei dem Rationalisten sehr gewöhnlich war. De Wette verband in demselben Interesse, um in Christus zugleich etwas Höheres sehen zu können, als er als blosser Mensch sein konnte, mit der rationalistischen Verstandes-Ansicht die ästhetische, nach welcher Christus auch als Gegenstand einer ästhetischen Anschauung und symbolischer Darstellung übersinnlicher Ideen genommen werden muss. Der Verstand mag sich gegen die Wunder der evangelischen Geschichte sträuben, diese Wunder behalten doch als Symbole von Ideen ihre übernatürliche Bedeutung. Es ist ein widersprechender Begriff, dass die Gottheit mit der Menschheit in einem Individuum vereinigt ist, aber doch bleibt das Dogma von der Gottheit Christi, wenn auch nicht als Begriff, doch als ästhetische Idee stehen. Der fromme Christ glaubt und schaut in ihm die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber und fragt nicht, wie es möglich sei, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Mensch ist Christus natürlich betrachtet, und Gott ideal ästhetisch angeschaut.

Auch der Rationalist sieht sich auf diese Weise immer wieder unwillkürlich über seinen blos menschlichen Christus zu etwas Göttlichem hingetrieben, das über ihm steht, das in ihm nicht blos den Stifter des Christenthums sehen lässt, sondern ihn, das Subject der von ihm gestifteten Religion, selbst zum Gegenstand derselben macht, sofern an seiner Person der ganze Inhalt seiner Religion hängt; aber dieses Göttliche, das der Rationalist auf seinen Christus überträgt, ist eine leere Vorstellung, ein subjectiver Schein, im besten Fall ein sittliches Ideal, das als unendliches Sollen nie in der Wirklichkeit

existirt; wie kann in ihm die Einheit Gottes und des Menschen ästhetisch angeschaut, oder diese Idee in irgend einer Form mit seiner Person zusammengedacht werden, wenn nicht vor allem feststeht, dass diese Idee an sich ihre Wahrheit und Realität hat? Über ein blosses Ideal kann auch die Kant'sche Christologie nicht hinauskommen, obgleich sie tiefer geht, als die gewöhnliche rationalistische. Christus, oder der Sohn Gottes im Kant'schen Sinn, ist der gottgefällige Mensch, das gute Princip in seiner Herrschaft über die Menschen, oder die Menschheit in der Totalität ihrer moralischen Vollkommenheit, das Ideal dieser Vollkommenheit, das Urbild der sittlichen Gesinnung und ihrer ganzen Lauterkeit. Als Ideal, wie es gedacht werden muss, können wir es nur unter der Idee eines Menschen denken, der nicht nur alle Pflichten selbst ausübt, und durch Lehre und Beispiel das Gute im grössten Umfang ausbreitet, sondern auch alle Leiden bis zum schmählichsten Tod um des Weltbesten willen übernimmt. Diese Idee hat ihre objective Realität vollständig in sich selbst, da sie in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt; ebenso aber gehört es zur Natur eines Ideals, dass jede in der Sinnenwelt gegebene Erscheinung nur in einem inadäquaten Verhältniss zu demselben steht, und was insbesondere das Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit betrifft, so könnte bei einem bestimmten einzelnen Individuum gerade das, worin seine Congruenz mit dem Ideal bestehen soll, die höchste moralische Vollkommenheit, die nur in die Gesinnung gesetzt werden kann, nicht aus der Erfahrung erkannt werden, da das Innere kein Gegenstand der Erfahrung ist. Die Realisirung des Ideals kann daher in keinem einzelnen bestimmten Individuum gedacht werden. Alle Prädicate, welche wie vom Sohn Gottes der kirchlichen Lehre, so vom Sohn Gottes im Kant'schen Sinn ausgesagt werden, kommen nur dem guten Princip, oder dem Ideal der moralischen Vollkommenheit zu, sofern es per-

sonificirt und als göttlich menschliche Person vorgestellt wird. In diesem Sinn kann man daher sagen, die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit sei in Gott von Ewigkeit her, sie gehe von seinem Wesen aus, und sei insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um dessen willen alles gemacht ist u. s. w. Kann man es als die göttliche Natur des Sohnes Gottes betrachten, dass die auf dem Princip des Guten beruhende Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ihre objective Realität in sich selbst hat, an sich in der moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt, so kann unter der menschlichen Seite des Sohnes oder seiner Menschwerdung mit Recht die Art und Weise verstanden werden, wie diese Idee zu allen Zeiten, vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an, sowohl in dem einzelnen Menschen, als in der Menschheit im Ganzen wirksam war, um sich in dem unendlichen Process ihrer Entwicklung zu realisiren. Im sittlichen Bewusstsein des Menschen wird also der Sohn Gottes von Ewigkeit Mensch, wie überhaupt die Idee dieses Christus ihre Realität nur im sittlichen Bewusstsein hat, nur in der subjectiven Form eines sittlichen Ideals existirt. Wie kann diess anders sein auf dem Standpunkt einer Philosophie, für welche Gott selbst nur die Idee der moralischen Weltregierung ist? Es ist also hier noch nichts objectiv Seiendes, kein an sich seiender Sohn Gottes, da das sittliche Ideal, bei aller Realität, die man ihm zuschreiben mag, nur in der Form des unendlichen Werdens existirt.

Erst mit dem Umschwung der Philosophie aus dem Standpunkt der Subjectivität, des kantisch-fichte'schen Idealismus in den Standpunkt der Objectivität, konnte auch von einem Sohn Gottes im objectiven Sinne die Rede sein. In der Schelling'schen Philosophie konnte das Wesen des Sohnes Gottes nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen bestimmt werden. Dass Gott nicht die abstracte Unendlichkeit ist, son-

dern die concrete Einheit des Endlichen und Unendlichen, ist der Grundbegriff des Sohnes, sofern in jener Einheit sogleich auch die gottmenschliche Einheit enthalten ist. Zugleich sprach aber auch Schelling in den ersten Schriften, in welchen er mit den Principien seines Systems auch die Idee einer speculativen Theologie aufstellte, in den „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums“ und in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre“ auf's entschiedenste aus, dass, wenn die Theologen die Menschwerdung Gottes blos empirisch davon nehmen, dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit die menschliche Natur angenommen habe, sich schlechterdings nichts dabei denken lasse, da Gott ewig ausser aller Zeit sei; die Menschwerdung Gottes könne daher nur eine Menschwerdung von Ewigkeit sein. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel der Menschwerdung und insofern auch wieder der Anfang derselben, weil sie von ihm aus sich dadurch fortsetzen sollte, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von welchen er das Haupt ist. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo die Welt der Endlichkeit schliesst, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet. In der Abhandlung über die Freiheit ist dieses Endliche, das als die Welt der Endlichkeit in Christus auch die der Unendlichkeit ist, bestimmter als die Menschheit aufgefasst. Der Wendepunkt, in welchem der aus seinem Ansichsein in die Besonderheit des Seins, die Welt, die Natur, herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen, und sich in sich selbst in einem lichten Mittelpunkt zu erfassen, ist der

Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Was der Mensch, so betrachtet, ist, kann nur aus dem Zusammenhang des ganzen Processes, der der Lebensprocess Gottes selbst ist, begriffen werden. Gott musste Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfieng, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als *actu* wirklich sich offenbart.

Mit Kant und Schelling gewinnt die Idee des Gottmenschen eine immer grössere Bedeutung für die speculative Theologie. Die speculative Vernunft geht immer tiefer in das Bewusstsein ein, dass Gott und Mensch an sich eins sind. In diesem Bewusstsein haben jetzt Philosophie und Theologie ihren gemeinsamen Mittelpunkt; die grosse Frage aber, um die sich nun das ganze Verhältniss der Theologie und Philosophie bewegt, ist, ob auch die Philosophie die Idee des Gottmenschen mit demselben geschichtlichen Individuum identisch erkennen kann, in welchem die Theologie die Einheit Gottes und des Menschen verwirklicht sieht. In der Kant'schen Philosophie hebt sich die historische Realität des Gottmenschen schon dadurch auf, dass er für sie nur ein sittliches Ideal ist, aber auch die Schelling'sche Philosophie kann die empirische Realität des Gottmenschen nicht in demselben Sinn anerkennen, in welchem die kirchliche Theologie dieselbe behauptet, weil sie mit ihrem urbildlichen und göttlichen Menschen, in welchem Gott Mensch wird, nicht bei einem blossen Individuum stehen bleiben kann. Der ganze Process, in welchem sie durch die Dualität der Principien, die die Momente desselben sind, Gott zum actuellen persönlichen Gott sich entwickeln lässt, würde völlig bedeutungslos werden, wenn die Einheit, in

welcher die Menschwerdung Gottes sich vollendet, nur in der Person Christi als in diesem bestimmten einzelnen Individuum sich realisirte. Über diesen Punkt kam die Christologie auch in der spätern Form der Fichte'schen Lehre und in den Daub'schen Theologumena, bei welchen beiden Darstellungen wir hier nicht weiter verweilen wollen, da sie kein wesentlich neues Moment enthalten, nicht hinaus. Dagegen greift nun hier die Schleiermacher'sche Christologie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung ein, als der Versuch, die alte kirchliche Lehre mit der speculativen Theologie dadurch zu vermitteln, dass zwar die Einheit Gottes und des Menschen auf einen dem modernen Bewusstsein zusagenden Ausdruck gebracht, dabei aber das bestimmte geschichtliche Individuum festgehalten wird.

Da Schleiermacher die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniss Gottes läugnet, so kann auch bei ihm von keiner an sich seienden Einheit Gottes und des Menschen die Rede sein. Diese Einheit ist keine Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst, sondern sie gehört nur dem bestimmten Individuum an, das die kirchliche Lehre als den Gottmenschen bezeichnet. Nicht also das ist die Hauptfrage bei Schleiermacher, wie die an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen mit einem bestimmten Individuum zusammenfällt, sondern wie dieses bestimmte Individuum als solches so absolut ist, dass es sowohl göttlich als menschlich ist. Schleiermacher geht so zwar von der kirchlichen Christologie aus, stellt sich aber darin auf einen andern Standpunkt, als jene, dass er Christus in demselben vollen Sinn als Menschen nimmt, wie der Rationalist. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hätte ihr ganzes Zeitbewusstsein verläugnen müssen, wenn sie nicht vor allem das Menschliche, Natürliche, rein Geschichtliche in Christus zu seinem vollen Rechte hätte kommen lassen. Schleiermacher gieng aber zugleich darin über den Rationalismus hinaus, dass er, um die Realität der menschlichen Existenz Christi festzu-

stellen, den Boden, auf welchem er als Mensch auftreten sollte, erst fest und sicher machte, indem er durch seine spinozistische Weltansicht dem Wunderbegriff seine Wurzel abschnitt. Gibt es nichts an sich Übernatürliches, so ist auch Christus eine übernatürliche Erscheinung nur sofern sie zugleich als natürliche begriffen werden kann. Christus gehört daher in die Reihe der sogenannten Heroen der Menschheit, d. h. derer, die zum Besten des bestimmten Kreises, in welchem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind, und deren Erscheinen von Zeit zu Zeit als etwas Gesetzmässiges anzusehen ist, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in einer höhern Bedeutung festhalten wollen. Nimmt man dann noch hinzu, wie Schleiermacher über diejenigen Momente des Lebens Jesu, die die Hauptstützpunkte der supranaturalistischen Ansicht sind, seine übernatürliche Erzeugung, seine Auferstehung und Himmelfahrt urtheilte, wie indifferent es ihm zu sein schien, ob man sie so oder anders ansehe, so ist in Schleiermacher die natürliche Ansicht von der Person Christi als einer wahrhaft menschlichen ganz zu dem Ziel gekommen, nach welchem sie schon bisher strebte.

Auf welchem Wege kommt nun aber Schleiermacher zu der absoluten Bedeutung, welche diese rein menschliche Person gehabt haben soll? Diess geschieht durch folgende Deduction: Als Glied der christlichen Gemeinschaft ist sich der Christ der Wirksamkeit eines die Macht der Sünde in ihm hemmenden und aufhebenden Princips bewusst. Die Wirksamkeit dieses Princips kann er aus der christlichen Gemeinschaft selbst nicht so herleiten, dass sie nur durch die Wechselwirkung ihrer Mitglieder hervorgebracht wäre, da in dem Gesammtleben der Sünde, in welchem sich jeder zunächst vorfindet, jeder Einzelne die Sünde sowohl selbst erzeugt, als von Andern empfängt. Sie kann nur von einem solchen ausgehen, der auf der einen Seite diejenige Unsündlichkeit und Vollkommenheit

hatte, welche die Wirksamkeit dieses Princips voraussetzt, auf der andern aber zu der christlichen Gemeinschaft in einem solchen Verhältniss steht, dass seine persönlichen Eigenschaften sich ihr mittheilen können, d. h. ihr Stifter ist. Es ist also der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, welcher dieser Theorie zu Grunde liegt. Was wir in unserm Bewusstsein Christliches vorfinden, kann nur durch Christus gewirkt sein, und wie wir von der Wirkung auf die Wirksamkeit Christi schliessen, so gilt derselbe Schluss auch wieder von der Wirksamkeit Christi auf seine Person. Was Christus durch die Vermittlung der christlichen Gemeinschaft in uns wirkt, ist die Kräftigung des Gottesbewusstseins in seinem Verhältniss zum sinnlichen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Übermacht der Sinnlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir empfangen, auf das religiöse Gefühl zu beziehen, und hinwiederum alle Thätigkeiten aus demselben hervorgehen zu lassen. Indem Christus diess in uns wirkt, und durch die Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins uns von der Knechtschaft der Sinnlichkeit und der Sünde befreit, ist er eben dadurch der Erlöser. Aus allem diesem nun, was Christus in uns wirkt, ergibt sich, was er gewesen ist. Verdanken wir ihm die immer steigende Kräftigung unseres Gottesbewusstseins, so muss diess in ihm in absoluter Kräftigkeit gewesen sein, so dass es, oder Gott in Form des Bewusstseins, das allein Wirksame in ihm war, oder Gott in Christus Mensch wurde. Wirkt ferner Christus in uns die immer vollständigere Überwindung der Sinnlichkeit, so muss diese in ihm schlechthin überwunden gewesen sein, es kann in ihm nie ein Schwanken, nie ein Kampf zwischen dem sinnlichen Bewusstsein und dem Gottesbewusstsein stattgefunden haben, die menschliche Natur in ihm war also unsündlich, so dass er vermöge des wesentlichen Übergewichts der höhern Kräfte in ihm über die niedern unmöglich sündigen konnte. Ist er so durch diese Ei-

genthümlichkeit seines Wesens das Urbild, welchem seine Gemeinde sich nur annähern, über welches sie aber nie hinauskommen kann, so muss er doch, weil sonst keine wahre Gemeinschaft zwischen ihm und uns wäre, unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt haben, das Urbildliche muss in ihm vollkommen geschichtlich geworden sein, jeder seiner geschichtlichen Momente zugleich das Urbildliche in sich getragen haben, was der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel ist, die göttliche und die menschliche Natur seien in ihm in Einer Person vereinigt gewesen.

Die Hauptmomente, welche die Kritik gegen diese Theorie geltend machen muss, sind kurz folgende: 1. Schon der Weg, auf welchem Schleiermacher zu seinem sowohl urbildlichen als geschichtlichen Erlöser gelangen will, erscheint als ein durchaus unbegründeter. 2. Der Begriff selbst hat in den beiden Elementen, die in ihm zur Einheit verbunden sein sollen, so wenig ein inneres Band der Einheit, dass diese, von welcher Seite sie auch betrachtet wird, immer wieder in ihre heterogenen Bestandtheile auseinanderfällt, wie insbesondere die dem Erlöser zugeschriebene absolute Unsündlichkeit, oder die Voraussetzung einer absolut sündlosen Entwicklung eine ganz unhaltbare Vorstellung ist. 3. Das Urbildliche als absolute Produktivität, wie es Schleiermacher bestimmt, oder als die absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, ist das Gottesbewusstsein in seinem absoluten Princip, oder das absolute Ich als absolutes Selbstbewusstsein. Die absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseins des Erlösers, oder das Sein Gottes in ihm, und die blos relative Kräftigkeit des Gottesbewusstseins in den übrigen Menschen verhalten sich zu einander, wie das absolute und das empirische Ich. Wir stehen also hier ganz auf dem Standpunkt des Schleiermacher'schen Idealismus. Es ist durchaus nur der sowohl gesetzte als wieder aufgehobene Gegensatz des absoluten und des empirischen Ich, in dessen

Sphäre sich die Schleiermacher'sche Theorie bewegt, oder die Dualität der beiden Kant'schen Principien. Was Schleiermacher von der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, die das Sein Gottes im Erlöser sein soll, sagt, ist nichts anderes als der Kant'sche Satz, dass der Sieg des guten Princips über das Böse durch die moralische Anlage bedingt sei, nur bestimmt Schleiermacher die moralische Anlage als die religiöse. Dieser Idealismus ist jedoch nur die eine Seite des Schleiermacher'schen Systems, dessen andere sein sogenannter Pantheismus ist. Das absolute Ich ist ja auch wieder das absolute Abhängigkeitsgefühl, welchem gegenübersteht die absolute göttliche Ursächlichkeit. Mit dieser absoluten göttlichen Ursächlichkeit ist die Immanenz Gottes und der Welt gesetzt. Denn die göttliche Ursächlichkeit wird in der Gesammtheit des endlichen Seins, oder in dem gesammten Naturzusammenhang vollkommen dargestellt. Als Eigenschaft ausgedrückt gibt diess den Begriff der göttlichen Allmacht, welche in der Form der Eigenschaft der Allwissenheit als schlechthinige Geistigkeit zu denken ist. Auf diesem Wege kommt Schleiermacher auf den Begriff Gottes als des absoluten Geistes, aber dieser Begriff ist ihm ein völlig inhaltsleerer. Als Geist ist Gott nicht Bewusstsein, sondern zum Bewusstsein wird Gott als Geist erst in der Menschheit. Dass der Mensch Bewusstsein hat, kann seinen Grund nur in der absoluten göttlichen Ursächlichkeit haben, sie ist das Princip des menschlichen Bewusstseins, und sofern diese Beziehung auf sein Princip im Bewusstsein sich ausspricht, ist das Bewusstsein selbst das Gottesbewusstsein. Wenn nun Schleiermacher auch von einem Gottesbewusstsein spricht, das als ein eigentliches Sein Gottes im Menschen zu denken ist, und diese Einheit des Seins und Bewusstseins in den Erlöser setzt, was ist, so betrachtet, der Erlöser anders als der Punkt, auf welchem das Sein Gottes zum Bewusstsein sich bestimmt und aufschliesst, oder das

Bewusstsein in seiner reinen Beziehung auf sein Princip, d. h. als absolutes Gottesbewusstsein. Ebenso klar ist aber, dass der Erlöser, so betrachtet, kein einzelnes Individuum sein kann, sondern nur die Menschheit im Ganzen, sofern in ihr Gott als Geist zum Bewusstsein wird, was er ja nicht in einem Einzelnen, sondern nur in allen zusammen wird. Dieses Bewusstsein also in seiner Einheit aufgefasst, in dem Punkt, in welchem das zum Bewusstsein sich bestimmende Sein als Bewusstsein noch frei ist von allen möglichen Differenzen des Gottesbewusstseins, ist der Gottmensch. Es ist diess ganz dasselbe, was Fichte in der spätern Form seiner Lehre so ausgedrückt hat: Im Bewusstsein wird das absolute Sein zum Bewusstsein, und ebendamit auch zu einem so oder anders bestimmten Sein, d. h. zum endlichen Sein. Das endliche Sein ist die Welt, die Welt aber als geistiges Sein ist die Menschheit. In der Menschheit also wird Gott zum Bewusstsein, und die Einheit der Menschheit mit dem Princip ihres Bewusstseins ist der Gottmensch. Schleiermacher selbst hat diese objective Seite nicht besonders hervorgehoben, sie ist aber neben jener andern nicht zu übersehen. Beide verhalten sich demnach so zu einander, dass während die subjective Form der Schleiermacher'schen Christologie nicht zur göttlichen Absolutheit hinaufreicht, die objective nicht bis zu einem einzelnen menschlichen Individuum herabkommen kann. Der Zusammenschluss des Individuums und des Allgemeinen, oder die Möglichkeit desselben, bleibt also immer noch die Hauptfrage. Hat nun vielleicht Hegel diese Aufgabe besser zu lösen gewusst?

Bei Schleiermacher stehen die beiden Formen der Idee des Gottmenschen, die sich in seinem System unterscheiden lassen, die objective und die subjective, noch völlig unvermittelt neben einander. Gott ist als die absolute Ursächlichkeit auch die Einheit des Seins und Bewusstseins, oder Gottes und des Menschen; warum nun aber diese Einheit vorzugsweise in

einem einzelnen menschlichen Individuum existiren soll, und wie sie in ihm existiren kann, wird bei Schleiermacher nicht klar. Der Fortschritt, welchen nun die Entwicklung der Idee des Gottmenschen durch Hegel gemacht hat, ist, dass die beiden Momente, die hier zu unterscheiden sind, sofern Gott an sich Gottmensch ist, und sofern er es für das subjective Bewusstsein ist, in den Zusammenhang eines nothwendigen, sich aus sich selbst bestimmenden Processes gebracht sind. Dass Gott an sich Mensch ist, ist der Hauptsatz, von welchem Hegel ausgeht, und dass Gott an sich Mensch ist, ist bei Hegel an sich darin enthalten, dass Gott Geist ist, und als Geist Denken. Ist das substanzielle Wesen Gottes das Denken, so ist in ihm auch ein immanentes Princip der Thätigkeit, der Bewegung, des sich mit sich selbst vermittelnden Lebens. Als das Denken ist Gott das sich Unterscheiden, das sich Bestimmen, er setzt sich als endliches Bewusstsein. Indem der Geist sich von sich unterscheidet, tritt die Endlichkeit des Bewusstseins ein, aber dieses endliche Bewusstsein ist Moment des Geistes selbst, und die endliche Welt ist ein Moment in diesem Geist. Der Unterschied in Gott ist das Moment des Sohns, der Unterschied ist aber erst dann ein wahrer und wirklicher, wenn der Sohn in der Welt zum endlichen Geist, zum Menschen wird. Als endlicher Geist ist der Mensch an sich Geist, was er aber an sich ist, soll er auch für sich sein. Diess ist das Hauptmoment dieses Processes. Das Wesen des Geistes ist es, dass das an sich Seiende auch für das subjective Bewusstsein ist, durch die eigene Thätigkeit des Subjects sich verwirklicht. Diess kann nur dadurch geschehen, dass Gott Mensch wird, oder der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst hat. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Das absolute Wesen ist dem Menschen Selbstbewusstsein, aber es ist in seiender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser

einzelne selbstbewusste Mensch, der zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte gelebt hat, ist dem Bewusstsein der absolute Geist, so ist dieses absolute Selbstbewusstsein im Bewusstsein des Glaubigen als ein von ihm selbst verschiedener Gegenstand, als ein objectives Bild vorhanden, der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebensowohl als allgemeines, als alles Selbst, da. In dieser unangemessenen Form muss das Wissen des Selbstbewusstseins als des absoluten Wesens zunächst auftreten, weil dieses Wissen nicht speculativ, sondern in der Form der Gewissheit für alle Menschen hervorgebracht werden soll. Es soll dem Menschen gewiss werden, gewiss ist aber nur, was auf unmittelbare Weise in der Anschauung ist. Gott muss demnach erscheinen als einzelner Mensch, und zwar als ein unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Einzelner. Das ganze Wesen dieses Processes würde völlig missverstanden, wenn man meinte, Gott sei wirklich, factisch und objectiv Mensch geworden, sondern er wird Mensch in einem bestimmten einzelnen Individuum nur in der Vorstellung, welche die Menschen von demselben haben. Es ist Glaube der Welt, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist. Erst wenn der wirkliche Weltgeist objectiv auf diese Stufe gelangt ist, tritt sie auch subjectiv in sein Bewusstsein ein, d. h. wie es Strauss treffend ausdrückt: Wenn die Menschheit in ihrer Entwicklung zur Production dieses Bewusstseins reif geworden, so äussert sich diese Reife als die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusetzen. Nun geht derselbe Process weiter fort. Die härteste Entäusserung und Vereinzelung, welche die Idee in der Person Jesu hatte, hob sich mit seinem Tode, durch den er von einem Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zum Gegenstand des geistigen Vorstellens wurde, aus der Sphäre der äussern Objectivität in die

subjective Welt der Erinnerung eintrat, sein Tod ist sein Auferstehen im Geist. Es ist aber diess nur die erste noch unvollkommene Form, in welcher der Einzelne, obwohl im allgemeinen Bewusstsein der Gemeinde doch als Einzelner, von diesem ihrem Bewusstsein verschiedener festgehalten wird; es ist noch übrig, dass das Selbstbewusstsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht aus sich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dagewesenes Individuum verlege, sondern als eine in allem wahrhaft menschlichen Denken und Thun sich vollziehende erkenne und geniesse.

Strauss behauptet, dass bis zur Erscheinung seiner Kritik des Lebens Jesu die Hegel'sche Christologie noch ganz anders verstanden worden sei, als seitdem. In der That ist selbst Marheineke noch dabei stehen geblieben, dass die Einheit Gottes und des Menschen in dem Individuum der Person Jesu absolut verwirklicht worden sei. Strauss hat in seiner berühmten Schlussabhandlung zum Leben Jesu gezeigt, dass die Verwirklichung der Idee der Einheit Gottes und des Menschen nicht in ein einzelnes Individuum, sondern nur in die Menschheit im Ganzen gesetzt werden könne. Hieraus ergab sich demnach, dass, was Hegel von der Erscheinung Gottes als eines einzelnen Menschen sagt, nur in jener subjectiven Beziehung, von welcher zuvor die Rede war, genommen werden kann. Strauss hat aber die Hegel'sche Christologie auch dadurch weiter entwickelt und näher bestimmt, dass er zeigte, welche Realität der Idee der Einheit Gottes und des Menschen zuzuschreiben ist, wenn sie nicht in ein Individuum, sondern in die Menschheit zu setzen ist. Wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschliesst, wie der endliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch, weder allein seine Unendlichkeit, noch allein

seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen Beiden. Die Wirklichkeit der Idee ist weder leeres Sollen und Ideal, noch die Wirklichkeit in einem einzelnen Individuum. Das ist gar nicht, sagt Strauss, was in der neuesten Zeit ein so vielfach besprochener Satz geworden ist, die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber immer nur unvollständig abzudrücken, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit? Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, sagt Strauss, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott u. s. w. Strauss hat diese Seite der Hegel'schen Christologie besonders hervorgehoben und ausgeführt, es liegt aber alles diess schon in dem einfachen Hegel'schen Satz, dass der endliche Geist der Mensch ist, und der Mensch an sich Geist ist. Als die Hauptsache muss bei der Hegel'schen Christologie immer diess angesehen werden, wie es Hegel zu einem Moment des ganzen Processes, in

welchem das Bewusstsein seinen Verlauf nimmt, gemacht hat, dass Gott als einzelner Mensch gewusst wird. Diess ist das nothwendige Mittelglied zwischen den beiden Sätzen, dass Gott an sich Mensch ist, und dass er in der Menschheit Mensch geworden ist.

Wie Strauss seine Schlussabhandlung als Epoche machend für das richtige Verständniss der Hegel'schen Christologie betrachtet, so behauptet er auch in Hinsicht der weitern Verhandlungen hierüber, dass, um die Christologie über den Standpunkt seiner Schlussabhandlung hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen sei. Die Versuche, welche von Göschel u. a. gemacht worden sind, von dem Verhältniss der Idee zur Wirklichkeit, der Gattung zum Individuum aus für die historische Persönlichkeit Jesu eine absolute Bedeutung zu gewinnen, sind sosehr ohne alle Haltung und Consequenz, dass über sie kein weiteres Wort zu verlieren ist. Ebenso wenig konnte es gelingen, vom Schleiermacher'schen Standpunkt aus die Denkbarkeit oder Nothwendigkeit der Annahme darzuthun, dass der Schöpfer der menschlichen Natur ursprünglich eine solche Anlage gegeben habe, vermöge deren die allgemein menschliche Bestimmung, d. h. die religiös-sittliche, auf irgend einem Punkt vollständig erreicht sei, so dass demnach der menschlichen Natur ihre wahre, volle Realität fehlen würde, wenn sie sie nicht in der Erscheinung Jesu als eines in religiöser Hinsicht absolut vollkommenen Menschen hätte. Es ist schlechthin unmöglich, einem Individuum ausschliesslich zu vindiciren, was nur alle zusammen sein können. Mag man daher von der speculativen Christologie halten was man will, in jedem Fall ist es ihren Gegnern nicht gelungen, den Widerspruch zu heben, durch welchen die alte Christologie sich in sich selbst aufgelöst hat. Dass mit allgemeinen unbestimmten Redensarten, womit sich so Viele zu helfen suchen, nichts ausgerichtet ist, versteht sich ohnediess.

Den bei dieser Lehre stattfindenden Gegensatz der pantheistischen und deistischen Ansicht hat J. Müller (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1850. S. 314) in einer neuen Untersuchung der Frage aufgefasst: ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre. Müller will bei der Beantwortung dieser Frage alles Pantheistische fern halten, und sich nur auf den Boden des christlichen Theismus stellen. Von einer Menschwerdung Gottes als nothwendiger Verwirklichung seines Begriffs kann daher hier nicht die Rede sein, weil diess offenbarer Pantheismus ist, die Frage ist nur, ob der Mensch, abgesehen von der durch die Sünde bedingten Nothwendigkeit der Erlösung, ohne die Menschwerdung des Logos wahrhaft das werden kann, was er seinem Begriff nach ist. Diese Frage verneint Müller und behauptet, dass sich die Menschwerdung nur soteriologisch denken lasse. Schleiermacher definire zwar die Menschwerdung als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur, und setze dabei doch die Sünde als eine ethische Störung des menschlichen Lebens und das Bewusstsein derselben voraus, aber es komme dabei unumgänglich eine Nothwendigkeit der Sünde heraus, d. h. Pantheismus. Ein Rückfall in den Pantheismus finde aber auch bei solchen Theologen statt, welche, wie Liebner in der Dogmatik, die Christologie aus dem Verhältniss der beiden Begriffe Gattung und Individuum speculativ construiren, und darauf das Postulat eines im metaphysischen Sinn universalen Individuums gründen. Abstrahirt man, wie die These verlangt, von der Dazwischenkunft der Sünde, so folgt, dass sich die sittliche Idee in allen menschlichen Individuen in vollkommen entsprechender Weise verkörpert, die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos zur Realisirung dieser Idee lässt sich auf diesem Wege nicht ableiten. Dabei will nun aber doch auch Müller die Idee des Gottmenschen als die Centralidee des göttlichen Weltwirkens

nicht fallen lassen. Der Logos als das absolute Ebenbild des Vaters und als das hypostatische Princip seiner Selbstoffenbarung nach aussen steht mit allen nach dem göttlichen Bilde geschaffenen Wesen, d. h. mit allen persönlichen Wesen in einer tiefen specifischen Verbindung. Als dieses Princip ist er der Träger der göttlichen Weltidee, die in dem urbildlichen Begriff der geschaffenen Persönlichkeit ihren vereinigenden Brennpunkt hat, eben darum ist er auch Mittler aller dieser Wesen als wirklich existirender, Mittler in einem universalen Sinn, der von dem soteriologischen wohl unterschieden werden muss, Offenbarer Gottes für sie rein innerlich und vermöge seines Einwohnens in ihrem Geist, und herrschender König, der ihre Entwicklung zum absoluten Ziel der Vollendung leitet, denn nur in der Gemeinschaft Gottes kann der Mensch, kann überhaupt das persönliche Geschöpf zur Gemeinschaft Gottes emporsteigen. Diess ist die normale Entwicklung der geschaffenen Persönlichkeit, in deren Sinn gesagt werden muss, dass der Mensch schon schlechthin ursprünglich auf Christum, nemlich als Logos, angelegt ist. Die Uranlage der menschlichen Natur zur Gottmenschheit ist die Uranlage aller persönlichen Creatur zur Gemeinschaft mit Gott. Weil nun aber die dieser Uranlage entsprechende normale Entwicklung abgebrochen worden ist durch die Sünde, die grösste Weltthatsache ausser der Erlösung, so ist eben dieser Bruch und Abbruch der normalen Entwicklung die vollwichtige Ursache für die Menschwerdung als die grösste göttliche Liebesthat. Weil also zufälliger Weise die Sünde entstanden ist, wird der Sohn Gottes Mensch. Man hat so allerdings nicht die nothwendige Consequenz des Pantheismus, dafür aber hängt alles an dem Zufall. Wäre der Mensch nicht zufällig in die Sünde gefallen, so wäre der Sohn Gottes nicht Mensch geworden. Zwar erklärt es Müller für einen argen Missbrauch metaphysischer Kategorien, hier von einem Zufall zu reden. Die Sünde sei Willkür, aber nicht Zu-

fall, sie entspringe aus dem Willen, der sich nach Zwecken bestimmenden Function des Geistes. Wenn aber zufällig ist, was ebenso gut sein und nicht sein kann, so ist die Willkür nur die ethische Seite des Zufälligen. Um also nur den Schein zu vermeiden, dass die Sünde etwas Anderes ist, als ein reiner Act des *liberum arbitrium,* das sich so oder anders bestimmen kann, macht man lieber auch das Grösste und Wichtigste, was sich auf das Verhältniss Gottes und des Menschen bezieht, zu etwas blos Zufälligem. Die Frage ist nur, ob die Sünde im Ganzen als etwas so Zufälliges gedacht werden kann, wie sie uns erscheint, wenn wir in ihr nur die That des einzelnen Menschen sehen. Ist die Sünde selbst nur zufällig, so kann freilich auch die Erlösung von ihr, und das, was die Erlösung zu ihrer Voraussetzung hat, die Menschwerdung, nur als etwas Zufälliges erscheinen. Denn wenn auch der Sohn Gottes um des Menschen willen Mensch geworden ist, so ist doch der Mensch in jedem Fall Sünder, und man kann es sich daher nicht anders denken, als dass, wenn er nicht Sünder wäre, auch der Sohn Gottes nicht Mensch geworden wäre. Ist er also in jedem Fall um der Sünde willen Mensch geworden, so kann man nur noch fragen, ob seine Menschwerdung auf der Zufälligkeit oder der Nothwendigkeit der Sünde beruht, und mit dieser Frage steht man auf dem Punkt, auf welchem zwei verschiedene Ansichten sich von einander trennen, zwischen welchen die Entscheidung nicht so einfach dadurch gegeben werden kann, dass man die eine als pantheistisch, die andere als deistisch bezeichnet.

Die Lehre vom Werke Christi [1]).

Was zuerst die Form betrifft, in welcher man diese Lehre vorzutragen pflegte, so wurde die gewöhnliche Eintheilung in ein dreifaches Amt Christi von Ernesti in einem Programm

1) Vgl. Lehre von der Versöhnung S. 478 f.

de officio Christi triplici in den *Opusc. theol.*, 1773, bestritten. Es schien ihm unpassend, auf die tropischen, unbestimmten, vielfach in einander fliessenden Begriffe, mit welchen die heilige Schrift nur eine und dieselbe Thätigkeit Jesu bezeichnen wolle, eine dogmatische Eintheilung, bei welcher vor allem Bestimmtheit zu wünschen sei, zu gründen. Dagegen erklärten sich mehrere, wie Dietelmaier, Theologische Betrachtungen, I. 2, Dresdener Programm, *Selectae observ. in tripartitam, divisionem muneris servatoris mediatorii.* Wittenberg 1778. Michaelis, Dogm. § 130. Morus, Epit. S. 178. u. a. Eckermann, Handbuch. 3. S. 548. Ammon, Summa S. 194. Stäudlin, Wegscheider u. a. rechtfertigten die alte Eintheilung wenigstens für das kirchliche System. Supranaturalisten wie Morus, Döderlein, Reinhard, Storr, Schott, Bretschneider zogen es vor, nur ein zweifaches Geschäft, das des Lehrers und Versöhners, und das letztere als ein irdisches und himmlisches zu unterscheiden. Entschiedene Rationalisten, wie Henke, Wegscheider, nahmen nur Ein Amt an, das des Lehrers [1]). Schleiermacher schloss sich auch hier an das kirchliche System an. Er nahm die alte Eintheilung wegen des nicht zu vernachlässigenden geschichtlichen Zusammenhangs des Christenthums mit dem Judenthum in Schutz, obgleich freilich in seiner Glaubenslehre der Begriff des Königs eine ganz andere Bedeutung erhalten musste.

Die Hauptfrage betrifft die Lehre von der Versöhnung. Die Haupttheorien, die einander gegenüberstanden, waren die kirchliche, die arminianische und die Grotius'sche. Über das Verhältniss dieser Theorien zu einander hatte man zum Theil noch eine unklare Vorstellung. Während erst Buddeus und

1) Nach der Kritik der gewöhnlichen Eintheilung, sagt Henke, Lin. institutionum fidei christ. Helmstädt 1793. S. 182: *remanet unum et simplex munus legati et internuntii divini, interpretis voluntatis divinae, prophetae, doctoris, ac ducis hominum,* Joh. 17, 4. 6.

Pfaff, und auch diese erst durch einen Juristen ihrer Zeit, Ulrich Huber, darauf aufmerksam gemacht, das Zweideutige und Ungenügende des Grotius'schen Satisfactionsbegriffs aufdeckten, waren andere noch immer der Meinung, dass er von dem orthodoxen nicht wesentlich verschieden sei, und bestimmten die Nothwendigkeit der Satisfaction nur als eine hypothetische, als die sogenannte *necessitas consequentiae,* da sie nur etwas Zufälliges, die Sünde Adams, die ebensogut auch hätte unterbleiben können, zu ihrer Voraussetzung habe. Wolf'sche Theologen sprachen nicht sowohl von einer Nothwendigkeit der Versöhnung, als vielmehr der Nothwendigkeit einer Lehre von der Versöhnung, da sie eine Belehrung über das Mittel der Versöhnung der Menschen mit Gott unter die wesentlichen Kriterien einer Offenbarung rechneten.

Epoche macht in der Geschichte des Dogma die Töllner'sche Schrift über den thätigen Gehorsam Jesu Christi. 1768. Sie war zwar nur gegen den Theil der kirchlichen Lehre gerichtet, welcher den thuenden Gehorsam betraf, indem sie aber diesen auf das entschiedenste negirte, war dadurch schon der ganzen Lehre ihr Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit erschüttert. Töllner suchte zuerst exegetisch zu zeigen, dass die Schrift nirgends eine stellvertretende Beschaffenheit des thätigen Gehorsams Christi, sondern vielmehr das Gegentheil der gewöhnlichen Theorie lehre. Nicht nur sage sie nichts über eine solche Beschaffenheit des thätigen Gehorsams, sondern sie läugne auch die Voraussetzung derselben, dass Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam nicht verpflichtet gewesen sei; sodann schränke die Schrift das Erlösungswerk auf den leidenden Gehorsam so ein, dass der thuende von selbst dadurch ausgeschlossen sei. In der schon dieser exegetischen Untersuchung zu Grunde liegenden Theorie schloss sich Töllner ganz an Piscator an. Sein Hauptargument war daher gleichfalls, dass Christus zu dem Gehorsam, welchen er in und mit seiner

menschlichen Natur leistete, nach derselben für sich verbunden war. Diesen Hauptsatz begründete Töllner durch den Satz, dass der Gehorsam, welchen Christus in und mit seiner menschlichen Natur leistete, eine wahre freie Handlung seiner menschlichen Natur gewesen sei. Wenn auch die göttliche Natur zu den Mittlersverrichtungen übernatürlich mitgewirkt habe, so habe doch das, was durch die menschliche Natur geschah, nicht aufgehört, eine wahre freie Handlung derselben zu sein. Lasse sich aber die Selbstthätigkeit der menschlichen Natur in dem Gehorsam Christi nicht läugnen, so folge hieraus von selbst, dass Christus zu diesem Gehorsam, welchen er in und mit seiner menschlichen Natur leistete, nach derselben verbunden gewesen sei. War Christus wahrer Mensch, so war er auch ein Geschöpf, als Geschöpf aber war er zu allen ihm möglichen guten Handlungen für sich verbunden. Wie dieses erste Hauptargument Töllner's auf die Person Christi sich bezieht, so das zweite auf das Amt. Die orthodoxe Theorie stützt ihre Behauptung, dass der leidende Gehorsam für sich nicht zureichend sei, theils auf den Begriff der Seligkeit, welche den Menschen erworben werden sollte, theils auf den Begriff des derselben entsprechenden Gehorsams. Zur Seligkeit gehört zwar zunächst die Erlassung der göttlichen Strafen oder die Vergebung der Sünden, aber es ist diess nur das Negative, zu welchem auch noch das Positive der Seligkeit hinzukommen muss, auf das eine bezog sich der leidende, auf das andere der thuende Gehorsam. Ebenso muss der von Christus für die Menschen geleistete Gehorsam, wenn er ein vollkommener sein soll, ein doppelter gewesen sein: Christus muss vermöge dieses Gehorsams nicht blos die von den Menschen verschuldeten Strafen erduldet, sondern auch die von ihnen zu erfüllenden Pflichten erfüllt haben. Beides läugnete Töllner, das erstere aus dem Grunde, weil die Ertheilung der Seligkeit nichts anderes sei als die Entfernung der der Seligkeit gegen-

überstehenden Übel, das andere, weil bei dem Menschen die Nothwendigkeit eines vollkommenen Gehorsams gar nicht vorausgesetzt werden könne. Der Begriff des vollkommenen Gehorsams könne überhaupt nur relativ bestimmt werden. Ein absolut vollkommener Gehorsam sei keinem vernünftigen Geschöpf möglich, weil ein solcher Gehorsam aufhören würde, ein endlicher zu sein. Zu einem absolut vollkommenen Gehorsam ist daher der Mensch gar nicht verbunden. Das dritte Argument betrifft den Begriff der Genugthuung. Es wird gegen die kirchliche Lehre behauptet, dass, was einer selbst leisten soll, niemand für ihn leisten kann. Es verhält sich mit dem thuenden Gehorsam anders als mit dem leidenden. Der Zweck der göttlichen Strafen kann nur sein, dem Menschen Motive des sittlichen Handelns zu geben. Dazu ist aber nicht nothwendig, dass diejenigen selbst gestraft werden, welche die Strafen verschuldet haben, auch die Bestrafung Anderer kann dieselbe moralische Wirkung haben. Der Mensch bleibt zwar beständig zum Gehorsam verbunden, wenn nun auch dieser Gehorsam immer ein unvollkommener ist, so folgt daraus nur, dass der Mensch wegen des Mangelhaften seines Gehorsams immer der Sündenvergebung durch den leidenden Gehorsam Christi bedarf. Dass aber der Mensch auch den nicht geleisteten Gehorsam nachzuleisten hat, oder, da er es selbst nicht im Stande ist, statt seiner ein Stellvertreter durch seinen thuenden Gehorsam, ist falsch, da aus der Unmöglichkeit, dass der Mensch diesen Gehorsam leiste, nur die Folgerung zu ziehen ist, dass er keine Verbindlichkeit dazu hat, da Gott nichts Unmögliches verlangen kann. Endlich zeigt Töllner auch, dass die Genugthuung durch den einen Gehorsam die durch den andern ausschliesst. Hat Christus durch sein Leiden genug gethan, so hat er dadurch den Menschen Vergebung der Sünden erworben, wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit, und eine Genugthuung durch den thuen-

den Gehorsam wäre daher ebenso nöthig als unvereinbar mit der göttlichen Weisheit.

Töllner's Angriff auf die kirchliche Satisfactionslehre war nur gegen den thuenden Gehorsam gerichtet, welchen er dem leidenden nicht gleichgestellt wissen wollte; allein die Sache führte sogleich weiter. Man sieht es der ganzen Polemik Töllner's gegen die kirchliche Lehre an, dass er auf einem derselben entgegengesetzten Standpunkt steht. Wenn er es der kirchlichen Lehre gegenüber für eine Unmöglichkeit erklärt, dass allen Forderungen der höchsten Gerechtigkeit Genüge geschehe, und der ganze nicht geleistete Gehorsam geleistet werde, so fand ja diese Unmöglichkeit nur auf dem subjectiv menschlichen Standpunkt statt, die kirchliche Theorie aber stellte sich ebendesswegen, weil das für den Menschen Unmögliche nicht an sich unmöglich ist, auf den absolut göttlichen. Von dem objectiv göttlichen Standpunkt sieht man sich nun auf den subjectiv menschlichen versetzt, von diesem aus wird die ganze Lehre von der Versöhnung aufgefasst und beurtheilt. Das Menschliche trennt sich vom Göttlichen los, da es aber dem Göttlichen als dem Absoluten gegenüber seine Subjectivität zunächst nicht als eine unendliche, sondern nur als eine endliche aufzufassen im Stande ist, so wird nun der Maasstab der Endlichheit an alles gelegt. Dass der Mensch ein endliches Geschöpf sei, dass von ihm in seiner Endlichkeit keine absolute Vollkommenheit gefordert werden könne, dass er unter der Bedingung der sittlichen Besserung, die ihrem Begriff nach immer nur etwas Relatives ist, alles Gute von der höchsten Güte hoffen dürfe, dass alle Strafen nur Besserung und Glückseligkeit bezwecken, und die Besserung oder Tugend selbst nur die Bedingung der Glückseligkeit sei, diess sind die Hauptsätze, auf welchen diese neue Theorie beruht, die im Wesentlichen von der Lehre der Socinianer und Arminianer nicht verschieden ist. Diese neue Versöhnungstheorie, wie sie

nun innerhalb des protestantischen Dogma selbst Raum gewann, ist so ganz parallel der Ansicht von der Person Christi, wie sie sich um dieselbe Zeit gestaltete. Beide Lehren berühren sich in dem mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Satz, dass Christus als Mensch ein Geschöpf sei, und dass auf ihn der volle Begriff eines Geschöpfs anzuwenden sei. Hiemit war nicht nur dem Satisfactionsdogma seine wesentliche Grundlage genommen, sondern auch dem Creatürlichen in Christus so viel eingeräumt, dass dieselbe Trennung des Menschlichen vom Göttlichen, des Endlichen vom Absoluten, auf welcher der Widerspruch gegen das Satisfactionsdogma beruhte, auf analoge und consequente Weise auch für die Lehre von der Person Christi geltend gemacht wurde. Die Töllnersche Bestreitung der kirchlichen Satisfactionslehre gieng selbst schon zu sehr aus dem Bewusstsein jener Zeit hervor, als dass sie nicht, ungeachtet des Widerspruchs eines Ernesti u. A., welcher matt genug war, eine sehr günstige Aufnahme hätte finden sollen. Sie sprach nur aus, was der ganzen Richtung der Zeit gemäss war. Dass die Erlösung und Versöhnung des Menschen keiner andern Vermittlung bedürfe, sobald nur auf der Seite des Menschen die einzig denkbare Bedingung der Reue und Besserung stattfinde, war schon zur herrschenden Überzeugung geworden. Von der unmittelbaren Bestreitung der kirchlichen Lehre richtete sich der Widerspruch gegen die Voraussetzungen, auf welchen sie beruhte.

Hauptsächlich war es der Begriff der Strafe, welcher jetzt in Untersuchung gezogen wurde. Dem Verfasser des Systems der reinen Philosophie, oder der Glückseligkeitslehre des Christenthums, Steinbart, schien alle Verwirrung auf dem Gebiete der praktischen Religion aus der Verworrenheit des Begriffs der göttlichen Strafen entstanden zu sein. Um zu bestimmen, welche Strafen Christus an unserer Stelle übernom-

men habe, müsse man vor allem wissen, was Strafe sei. Darauf geht Steinbart ein, in Ansehung der positiven Strafen aber, auf welche es hauptsächlich ankam, setzte er geradezu voraus, dass ein solches Strafverhältniss der Menschen zu Gott nur eine subjective Vorstellung sei. Nicht an sich habe Christus die Menschen von den Strafen der Sünde befreit, da es ja an sich keine solche Strafen gebe, von welchen der Mensch befreit werden müsste, sie existiren nur in der Vorstellung des Menschen, nur das Bewusstsein des Menschen also habe Christus befreit, indem er dem Menschen die Furcht und Angst vor den Strafen nahm, die er sich einbildete. Diese Furcht und Angst hatten aber nur die Juden. Nicht leicht ist über die kirchliche Satisfactionslehre härter geurtheilt worden, als von Steinbart. In seinem System der Glückseligkeitslehre des Christenthums konnte er ihr ihre Stelle nur in der Reihe der willkürlichsten Hypothesen anweisen, welche den Einfluss des Christenthums auf die Glückseligkeit verhindern, er nannte sie eine ganz widerchristliche und widersinnige Hypothese, die Ausgeburt des kranken Gehirns eines Augustin und Anselm, gegründet auf die ächt manichäische Voraussetzung, dass in Gott der Gegensatz eines doppelten Princips sei, eines guten und bösen, zwei mit gleicher Unendlichkeit wider einander strebende Eigenschaften, nach welchen Gott gleich geneigt sei, seine strauchelnden Kinder einerseits besser und vollkommener zu machen, andererseits in's Elend und Verderben zu stürzen. Gründlicher untersuchte Eberhard den Begriff der Strafe, welcher in seiner Apologie des Sokrates hierin gleichfalls das Hauptmoment der Frage über Versöhnung und Genugthuung sah. Die Vollkommenheit der Strafen, suchte Eberhard zu zeigen, könne nur darin bestehen, dass sie das Beste des leidenden Subjects bezwecken, desswegen müssen die Strafen, sobald die Besserung erfolgt ist, aufhören. Von der Vortrefflichkeit der göttlichen Strafen lässt sich ohnediess

nichts anderes erwarten, als dass sie nur die Besserung des Bestraften beabsichtigen. Wenn auch das Physische der Strafe bleibt, der besser belehrte Sünder werde es kein Übel mehr nennen, da er sich dabei nicht unglücklich fühle. Nach diesen Grundsätzen nun kann keine stellvertretende Genugthuung stattfinden. Die moralische Wirkung der Strafe hängt ja nur davon ab, dass die Strafe an dem sündigen Subject selbst vollzogen wird. Auch der blos exemplarische Zweck der Strafe nach der Grotius'schen Theorie kann nicht genügen. Der Unterschied der göttlichen und menschlichen Strafen besteht vielmehr ebendarin, dass die göttlichen auch da, wo sie einen exemplarischen Nutzen haben, zugleich auf die Besserung hinwirken. Die Strafen Gottes sollen das Wohl des Weltalls befördern nicht blos durch Abschreckung, sondern dadurch, dass der Bestrafte in der Verehrung des allgemeinen Wohls sein eigenes finden lernt. Strafen können nur ein Glück für den Bestraften sein. Der Begriff der Strafe schliesst daher jede Möglichkeit einer Strafen-Aufhebung aus.

Schon durch die Bestimmung des Zwecks der Strafe, sofern dersebe nur in die Besserung gesetzt werden kann, war man so auf das Resultat gekommen, dass Strafen-Aufhebung, somit auch Sündenvergebung und Genugthuung unmöglich sei. Es blieb nun nur noch übrig, diese Unmöglichkeit nicht blos durch den Zweck der Strafe, sondern auch die Natur der Sache selbst, das Wesen der Strafe überhaupt zu begründen. Diess geschah durch die Löffler'schen Abhandlungen über die Genugthuungslehre, vom Jahr 1794, in welchen von dieser Seite die der kirchlichen Statisfactionslehre entgegengesetzte Ansicht vollends zu ihrem Abschluss gekommen ist. Sündenvergebung und Genugthuung, behauptete Löffler, ist an sich unmöglich. Unmöglich könne Gott einen Menschen, sofern er gesündigt hat, als nicht schuldig ansehen, weil es unmöglich sei, dass Gott den Menschen anders denke,

als er wirklich sei. Ein unschuldiger Sünder sei ein Widerspruch, welcher im Verstande Gottes nicht stattfinden könne. Diese Unmöglichkeit könne auch durch die Zurechnung der Unschuld eines Fremden nicht aufgehoben werden, aus dem doppelten Grunde, weil es keinen Unschuldigen gebe, der einen Überfluss an Unschuld hätte, da auch der Tugendhafteste, Gott selbst, nur soviel Tugend habe, als er bedürfe, und weil ein moralisches Wesen der Zurechnung einer fremden Tugend, die als seine eigene angesehen werden könnte, auf keine Weise empfänglich sei. Der vergangene Zustand bleibt daher, wie er ist, es kann in Ansehung desselben nichts geändert, nichts aufgehoben und getilgt werden, und wie diess von der Erlassung der Schuld gilt, so gilt es auch von der Erlassung der Strafe. Die Unmöglichkeit der Erlassung der Strafe ergibt sich aber sodann weiter aus der Strafe selbst, und zwar nicht blos aus ihrem Zweck, der nur die Besserung sein kann, sondern ihrem Wesen überhaupt. Da die Moralität der Handlungen etwas Inneres ist, so kann auch ihre Belohnung und Bestrafung von der Person des frei Handelnden, dem moralischen Subject, nicht getrennt werden, und kein anderes als das handelnde Subject treffen, und da nur Gott über die Moralität richtet, so vollzieht auch nur Gott die Strafe, und zwar vollzieht er sie durch das Gewissen. Die Strafe einer unmoralischen Handlung als solcher besteht daher blos in der Missbilligung der Vernunft, in der Verurtheilung des Gewissens, die weder von einem Andern empfunden, noch von Gott aufgehoben werden kann. Dass aber Gott ausser diesen innern Strafen der Sünde noch manche äussere willkürliche mit derselben verknüpft habe, kann wenigstens ohne eine förmliche Erklärung Gottes, vermöge welcher wir solche äusserliche Übel als Strafen der Unsittlichkeit anzusehen hätten, nicht behauptet werden. Das Hauptmoment liegt daher jetzt in der Läugnung positiver Strafen. Dadurch unterscheidet sich

diese neuere Theorie von der socinianischen und arminianischen. Während diese beiden die Realität positiver Strafen noch voraussetzen, und die Aufhebung derselben auf die absolute Liebe und Güte Gottes zurückführen, läugnet die neuere Theorie jeden Begriff der Strafe, welcher die Möglichkeit einer Sündenvergebung im eigentlichen Sinn in sich schliesst, und geht daher auch in Ansehung der Frage, um welche es sich hier handelt, nicht blos auf die göttliche Liebe und Güte, sondern hauptsächlich auf die göttliche Weisheit und Heiligkeit zurück, vermöge welcher an sich schon mit der Sünde nichts verbunden werden kann, was erst vermittelst der göttlichen Güte und Liebe wieder aufgehoben werden müsste.

Wir sehen so die Töllner'sche Bestreitung der kirchlichen Satisfactionslehre schon hier ganz in die rationalistische Ansicht auslaufen, wie sie schon von Henke, Wegscheider u. a. vollends ausgebildet worden ist. Es gibt gar keine Sündenvergebung, weil es keine Sündenstrafen gibt, deren Aufhebung eine Wirkung des Todes Jesu sein könnte. Dass es ausser den natürlichen Strafen noch besondere, willkürliche, positive gibt, ist nur eine falsche, aus einer unvollkommenen, unwürdigen Idee von Gott hervorgegangene Vorstellung, die natürlichen aber können, wie ja die Vertheidiger des alten Systems selbst gestehen müssen, von Christus gar nicht hinweggenommen werden. In Ansehung der natürlichen Strafen mildern sich zwar sowohl die innern als auch die äussern in der sittlichen Ansicht, die man von ihnen gewinnt, mit der Besserung; sofern also die Besserung mancher Menschen eine Wirkung des Todes Jesu ist, kann man sagen, dass er Sündenvergebung wirke, aber es geschieht diess nicht unmittelbar, wie die Kirche lehrt, sondern nur mittelbar, durch die Besserung.

Wenn man nun aber in der rationellen Entwicklung dieser neuen Theorie so weit gekommen war, so musste die Frage ent-

stehen, wie sich dieses Resultat mit dem neuen Testament vereinigen lässt, in welchem ja die Thatsache der Sündenvergebung durch den Tod Jesu so klar und bestimmt behauptet wird. Hier kamen nun die neugewonnenen, besonders durch Ernesti aufgestellten Interpretations-Grundsätze in Anwendung. Allen Ausdrücken des neuen Testaments, bemerkt Eberhard, müsse Gewalt angethan werden, wenn sie zum Beweise der Satisfactionstheorie dienen sollen. Da, wo sich Jesus am deutlichsten erkläre, gehe seine Absicht nur dahin, den jüdischen Particularismus aufzuheben, und an die Stelle des körperlichen Gottesdienstes die allgemeine innere geistige Anbetung Gottes zu setzen. Die Ausführung dieses Plans habe seinen Tod herbeigeführt. So habe er sich recht eigentlich für das Beste der Menschen aufgeopfert, sie von den grössten Übeln, von Unwissenheit, Aberglauben, der Sünde befreit. Die Apostel seien mit absichtlicher Consequenz immer wieder auf die Opferidee des Todes Jesu zurückgekommen. Aus dieser altjüdischen Phraseologie, in deren Anwendung die Lehrweisheit Jesu und der Apostel bestand, sei die ganze christliche Opfertheologie zu erklären. Dieselbe allegorisirende Interpretationsmethode, deren sich schon die Alexandriner bedienten, um die herrschende Religion zu deuten, habe insbesondere der Apostel Paulus angewandt, um die Christen zu der Einsicht zu führen, dass sie das eigentliche geistliche Gute, das man durch den allegorischen Sinn dem jüdischen Gottesdienst beilegte, durch die Entsagung des Judenthums nicht vermissen dürfen. Wenn irgendwo musste hier die damals durch Semler und Teller in Gang gebrachte Accommodationstheorie ihre Anwendung zu finden scheinen, und man suchte nun nur noch besonders nachzuweisen, von welcher Wichtigkeit diese Anbequemung für die Sache der christlichen Religion gewesen sei. Es sei dadurch nicht nur der Anstoss entfernt worden, welchen die Juden und Judenchristen an dem schmachvollen, mit der

Würde und Bestimmung Jesu unvereinbar scheinenden Tode desselben nahmen, sondern es habe sich daran auch alles Heilsame, das die Betrachtung dieses Todes haben konnte, auf eine für ihre Fassungskraft und ihren Geschmack angemessene Weise angeknüpft. Dadurch sei es erst den Aposteln möglich gewesen, die Juden von dem Vertrauen abzuziehen, das sie auf die alten Versöhnungsgebräuche ihrer Religion zu setzen pflegten, indem sie den Tod Jesu, wie als das einzige Sühnopfer, so auch als den grössten Beweis sowohl der göttlichen Liebe, als der göttlichen Strafgerechtigkeit darstellten. Die Lehre vom Opfertod Jesu ist somit nur eine Zeitidee, zu welcher sich die Apostel accommodirten. Löffler stellte die eigene Meinung auf, die Apostel leiten vom Tode Jesu nicht die Vergebung der Sünden der Christen ab, sondern nur die Vergebung der vor der Annahme des Christenthums begangenen Sünden, es gehöre daher die in der Kirche üblich gewordene Lehre von der Vergebung der Sünden und der Laster der Christen, um des Todes Jesu willen, gar nicht in die Zahl der christlichen Wahrheiten. Diese Ansicht fand, wie sie auch ganz unbegründet ist, nirgends Beifall. Sie hängt damit zusammen, dass man sich darüber noch nicht klar war, wie weit die Apostel selbst in den Zeitvorstellungen, die sie vortragen, befangen waren, oder mit bewusster Absicht sich nur accommodirten. Die Accommodationshypothese konnte nur der Übergang zu der Ansicht sein, dass die Apostel selbst noch in dem Bewusstsein ihrer Zeit standen, man meinte aber immer noch, sie über dasselbe stellen zu müssen. Wie sehr man ganz darin begriffen war, sich vom dogmatischen Standpunkt auf den rein historischen zu stellen, beweist auch die namentlich von Henke ausgesprochene Ansicht, dass der Tod Jesu, dessen objective Nothwendigkeit nach der kirchlichen Lehre in dem Werke der Erlösung lag, für Jesus theils seinen Volksgenossen überhaupt, theils besonders seinen Jüngern

gegenüber eine subjectiv moralische Nothwendigkeit gewesen sei.

Die Theologen auf der andern Seite, wie namentlich Michaëlis, Seiler, Döderlein, Knapp, Schwarze, Storr, Reinhard, gelten zwar als Vertheidiger der kirchlichen Lehre, es stellt sich aber an ihnen nur wieder klar vor Augen, wie wenig der Supranaturalismus, dessen Vertreter sie sind, mit dem kirchlichen System gleichbedeutend genommen werden kann. Ihre Vertheidigung des kirchlichen Systems beschränkte sich eigentlich nur auf die zwei Punkte: 1. die Behauptung, dass es nicht blos natürliche, sondern auch positive Strafen gebe, die nichts Willkürliches seien, sondern nach Gottes weiser Absicht den Sünder treffende Übel, wofür man sich besonders auf Beispiele aus der alttestamentlichen Religionsgeschichte berief; 2. Besserung nicht die Ursache, sondern die Folge der Sündenvergebung sei. Bei der nähern Bestimmung des Zusammenhangs des Todes Jesu und der Sündenvergebung war man von dem Gedanken an eine objective Nothwendigkeit der Versöhnung und Genugthuung mit entfernt, um so mehr aber leuchtete der Halbheit der Zeit die Grotius'sche Idee des von Gott im Tode Jesu aufgestellten Strafexempels ein. Nicht leicht lässt sie einer der in diese Klasse gehörenden Theologen unerwähnt und unbenutzt, besonders ist sie von Storr nach ihrer Wichtigkeit für die Lehre von der Versöhnung entwickelt worden. Gott habe von der einmal gegebenen Strafsanction nicht ohne weiteres abgehen können. So sei unsere Befreiung von der Strafe keine Zurücksetzung, sondern vielmehr eine Bestätigung der Strafsanction, wobei das Band der Schuld und Strafe recht anschaulich gemacht sei. Gott hätte dem Geisterreich die Unverletzlichkeit der seinen Gesetzen beigefügten Strafsanction und die Gewissheit ihrer Erfüllung nicht anschaulicher machen können, als wenn er das Dispensationsrecht auch in demjenigen Fall, wo es am ersten an-

wendbar zu sein schien, schlechterdings nicht gebrauchen wollte. Den abschreckenden oder exemplarischen Nutzen könne daher nicht wohl eine andere Strafe in eben dem Maasse haben, wie die an Jesu vollzogene.

Auf der Grundlage dieser Idee stellte Storr eine Theorie auf, die mit der Anselm'schen grosse Ähnlichkeit hat. Storr geht auch davon aus, dass der Mensch Jesus als Geschöpf für sich selbst verbunden war, die ihm vorgeschriebenen göttlichen Gebote zu halten. Wie es aber überhaupt freie Güte des Schöpfers war, dass die menschliche Natur Jesu so ganz vorzügliche Anlagen hatte, und mit dem Logos persönlich vereinigt war, so hätte Gott Jesum ohne vorangehende Erniedrigung und Erprobung des Gehorsams in den Genuss der seiner ursprünglichen Würde entsprechenden Herrlichkeit und Seligkeit versetzen können, wenn er nicht besondere Absichten mit Jesus zum Besten anderer Menschen gehabt hätte. Wollte daher Gott dem Gehorsam, welchen er seinen Absichten zufolge forderte, bei Jesu, wie bei andern Geschöpfen eine positive Belohnung geben, so musste zu der Herrlichkeit, welche schon in der ursprünglichen Einrichtung Jesu gegründet war, und die er auch ohne jene Proben des Gehorsams zu geniessen gehabt hätte, und zu der Ehre, die Jesus nun beim Genuss seiner ursprünglichen Vorzüge als natürliche Folge seines Gehorsams einerntete, noch etwas Weiteres hiuzukommen. Da aber zu seinem persönlichen Wohl nichts hinzukommen konnte, was nicht schon in der persönlichen Vereinigung des Menschen Jesus mit dem Geliebten des Vaters gegründet war, so konnte die positive Belohnung des Menschen Jesu blos in der Beseligung Anderer um Jesu willen bestehen. Er war zwar für sich selbst zum Gehorsam verbunden und hat daher auch die auf seinen Gehorsam gesetzte Belohnung eigentlich selbst erworben, sofern aber seine Belohnung in dem Rechte bestand, uns an seiner Seligkeit Antheil nehmen zu lassen, ist sein Gehor-

sam zugleich wohlthätig und verdienstlich für uns, genugthuend aber ist er, wenn auch nicht vertretend, wie sein Leiden, sofern dem νόμος ἔργων dadurch Genüge geschieht, dass die Beseligung der Menschen zu einer Folge des Gehorsams gemacht wurde. Diese künstlich angelegte, ganz aus jener kleinlichten theologischen Betrachtungsweise, die der Storr'schen Schule eigen ist, hervorgegangene Theorie zerstosst sich an der falschen Behauptung, dass Jesus durch einen Gehorsam, zu welchem er verpflichtet war, für seine Person nichts habe erlangen können. Wie wenn die sittliche Bethätigung des Gehorsams ihre innere Belohnung nicht in sich selbst hätte! So hebt sich, was diese Theorie Anselm'sches an sich hat, von selbst auf, und es bleibt nur das Socinianische, dass die Seligkeit des Menschen zwar ein Geschenk des Gehorsams Jesu ist, der Grund dieses Zusammenhangs aber nur in einer freien Veranstaltung Gottes liegt.

Die übrigen Theologen derselben Klasse erhoben sich nicht einmal auf den Standpunkt einer solchen Theorie, sondern blieben nur bei dem Tode Jesu als einer historisch gegebenen Thatsache stehen, an welche Gott, vermöge seiner Liebe zu den Menschen, die Gewissheit der Sündenvergebung geknüpft habe. Man wollte daher nur das Factum in seiner Zweckmässigkeit nachweisen, ohne aus apriorischen Gründen demonstriren zu wollen, unter welcher Voraussetzung allein Gott die Sünden habe vergeben können. In diesem Sinn, in welchem namentlich Döderlein, Morus, Knapp, auch Seiler, den Zusammenhang des Todes und der Sündenvergebung bestimmten, wollte Gott durch den öffentlichen Tod Jesu, als eine in die Augen fallende, hiezu in psychologisch-moralischer Hinsicht sich ganz besonders eignende Thatsache, eine Bestätigung seiner Verheissung, die öffentliche an eine sinnliche Begebenheit geknüpfte Erklärung geben, dass er, nachdem Jesus einen so vollkommenen Gehorsam im Thun und Leiden bewiesen

habe, den Sündern vergeben, und unter der Bedingung der Besserung die Strafen der Sünde erlassen wolle. Ist der Tod Jesu eine factische Erklärung und Manifestation der von Gott den Menschen ertheilten Sündenvergebung, so wird er dadurch ganz unter denselben Gesichtspunkt gestellt, aus welchem überhaupt das Leben Jesu als eine göttliche Offenbarung zu betrachten ist, und es können daher auch die Zwecke des Todes nur aus seinem Zusammenhang mit dem Leben Jesu nachgewiesen werden. Diese Ansicht hat besonders Schwarze in der Schrift über den Tod Jesu als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Plans zur Beglückung des menschlichen Geschlechts, 1795, ausgeführt. Jesus starb, um uns in ein solches Verhältniss mit Gott zu versetzen, dass wir, bei aufrichtiger Besserung, wegen unserer Sündhaftigkeit keine besondern ausserordentlichen Strafen fürchten dürfen, sondern kindliches Zutrauen zu ihm haben dürfen. Für diesen Zweck wählte Gott den Tod Jesu, aber dieser Zweck kann durch den Tod nur so erreicht werden, dass er demselben Bedürfniss entspricht, welchem Gott überhaupt durch die Sendung Jesu entsprechen wollte, zur Belehrung, Besserung und Beruhigung der Menschheit. Dabei schloss sich Schwarze an die Accommodationsidee wenigstens darin an, dass er die von Gott im Tode Jesu getroffene Veranstaltung nur als eine Herablassung und Anbequemung Gottes zu der Denkweise der Menschen angesehen wissen wollte. Wie die Juden und Heiden an die Opferidee gewöhnt waren, so sei dieselbe Vorstellung von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu immer dasselbe subjective Bedürfniss der schwachen sinnlichen Menschheit, da unsere Kenntniss von Gott überhaupt mehr oder minder anthropopatisch sei. So wurde demnach, was sonst nur eine Accommodation Jesu und der Apostel zu den Vorstellungen ihrer Zeit sein sollte, zu einer Accommodation Gottes für die Menschheit im Ganzen gemacht, worin sich uns nur wieder der niedrige Stand-

punkt einer Periode, die sich von ihrem Sinnlichkeits-Interesse nie losmachen konnte, zu erkennen gibt.

Die Kant'sche Philosophie, welche jetzt eingreift, musste, je reiner sie in ihrer praktischen Tendenz die Idee des sittlich Guten auffasste, einen um so wichtigern Einfluss auf unser Dogma haben. Die Frage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Strafenaufhebung oder Sündenvergebung wurde jetzt unter den Gesichtspunkt eines Postulats der praktischen Vernunft gestellt. Während Tieftrunk und Süskind, jener als Kant'scher Theolog, dieser als supranaturalistischer, obgleich Kant'sche Ideen benützender Gegner, auch nach Erscheinung der Kant'schen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" hierüber noch ziemlich vag hin und her redeten, suchte Kant selbst aus dem Wesen der moralischen Sinnesänderung nachzuweisen, wie in ihr schon ihrem Begriff nach diejenigen Übel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als vor ihm verschuldete, und als solche Strafen ansehen könne, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehe. Diese Theorie fand vielfachen Widerspruch. Man wollte nicht recht begreifen, wie die Besserung den Leiden des Lebens erst die Form von Strafen gebe, und wie das Maass von Leiden, das ein Gebesserter zu dulden habe, gerade immer im adäquaten Verhältniss zu der Beschaffenheit seines vor der Besserung geführten Lebenswandels stehe. Als die Hauptelemente der Kant'schen Theorie sind aber die beiden Sätze zu betrachten: 1. Eine eigentliche Aufhebung der Strafen in demjenigen Sinn, welchen man gewöhnlich mit dem Begriff der Sündenvergebung zu verbinden pflegt, ist undenkbar, da sie den Principien der praktischen Vernunft widerstreitet. Wenn auch der sich bessernde Mensch keine weitere Strafe verdient, so bleiben doch die frühern Verschuldungen auch nach erfolgter Besserung dieselben, und die Idee des höchsten Guts, der moralische Endzweck der Welt, die Proportion der

Glückseligkeit und Sittlichkeit wird ebendadurch realisirt, dass Schuld und Strafe im genauesten Verhältniss zu einander stehen. Kant selbst drückte diess so aus: der Mensch fieng immer vom Bösen an, wenn er also auch keine neuen Schulden macht, so hat er doch immer noch nicht bezahlte alte. Gleichwohl aber darf 2. der sich bessernde Mensch seine Versöhnung mit Gott und seiner Rechtfertigung sich bewusst sein. Das Princip derselben kann nach der Kant'schen Theorie nur der, ungeachtet aller Mangelhaftigkeit der That, an sich gute Grund der Gesinnung sein.

Es ist diess die rein moralische Versöhnungstheorie, welcher zufolge der Mensch selbst in dem Grade seine Versöhnung und Rechtfertigung realisirt, in welchem er sein sittliches Verhalten mit dem Sittengesetz in Übereinstimmung bringt. Die Einseitigkeit dieser Theorie aber ist, dass die Versöhnung des Menschen nur auf dem Wege einer unendlichen Annäherung, eines Fortschritts in's Unendliche liegt, so dass das Gesetz dem Menschen immer als eine feindliche Macht gegenübersteht, mit welcher er in kein vollkommen harmonisches Verhältniss kommen kann. In dem unendlichen Streben nach einem nie sich realisirenden sittlichen Ideal ist der Mensch immer ebenso unversöhnt als versöhnt. Das Bewusstsein des Unbefriedigenden, das diese Einseitigkeit haben muss, sprach sich aus in der Krug'schen Schrift: der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst. 1802. Die Antinomie ist einerseits die These, dass der Mensch des göttlichen Wohlgefallens nur durch sich selbst theilhaftig werden kann, weil nur er das Subject ist, an welchem Gott das finden muss, was Gegenstand seines Wohlgefallens sein soll, andererseits die Antithese, dass der Mensch des göttlichen Wohlgefallens entweder gar nicht, oder nur durch einen Andern theilhaftig werden kann, weil das Unvollkommene, das dem Menschen immer bleibt, Gott nie wohlgefallen kann.

Gelöst werden soll diese Antinomie durch den Satz, welcher als Synthese These und Antithese vereinigen soll: Arbeite aus allen Kräften an deiner sittlichen Vervollkommnung mit dem festen Vertrauen, dass Gott, ungeachtet der dir noch anhängenden Unvollkommenheiten, wenn auch nicht um deines eigenen, so doch um eines fremden Verdienstes willen, kein Missfallen an dir haben, oder durch seine freie Gnade dir deine Sünden vergeben werde. Diese Auflösung der Antinomie ist eine ganz äusserliche und willkürliche, indem sie nur dadurch geschieht, dass die These der Antithese aufgeopfert wird, doch ist bemerkenswerth, wie nun schon darin, dass die Möglichkeit der Versöhnung in die freie Gnade Gottes gestellt wird, das Bedürfniss sich zeigt, über den blos sittlichen Standpunkt Kant's hinauszugehen und sich dem religiösen zuzuwenden.

Was das Verhältniss dieser Theorie zur Thatsache des Todes Jesu und zur neutestamentlichen Lehre von der Sündenvergebung betrifft, so konnte der Tod Jesu nur als die äussere thatsächliche Darstellung der durch die praktische Vernunft gegebenen Idee, der auch gegen den Sünder fortdauernden Gnade Gottes, angesehen werden. Die symbolische Ansicht vom Tode Jesu fand in der Kant'schen Versöhnungstheorie die ihr eigenthümliche Stelle. Die durch das sittliche Bewusstsein gegebene Idee der Versöhnung oder Sündenvergebung und die äussere Thatsache des Todes Jesu stehen nicht, wie in den beiden andern Haupttheorien, der kirchlichen und der socinianischen, in einem innern ursächlichen Zusammenhang mit einander, sondern es ist nur das äussere Verhältniss der Sache und des Bildes, wodurch sie verbunden sind. Die äussere Thatsache soll nur dazu dienen, die sittliche Idee, die sich in ihr reflectirt, zum Bewusstsein zu bringen. So betrachteten Tieftrunk und Stäudlin den Tod Jesu als Symbol, als Darstellung des Verhältnisses, in welchem Gott als Versöhner zu dem Menschen steht. Der Tod Jesu ist sowohl der rührendste Beweis

der Liebe Gottes und Jesu zu den Menschen, und insofern zugleich Versicherungsgrund einer noch grössern Liebe Gottes gegen die Menschen, der Sündenvergebung, als auch ein Symbol der den Sündern gebührenden göttlichen Strafen, und so überhaupt eine lehrreiche symbolische Handlung, durch welche Beides, die göttliche Güte und Strafgerechtigkeit, und zwar in ihrer Vereinbarkeit, sinnlich und fasslich dargestellt werden sollte. Dabei zeigt sich nun aber, wie subjectiv hier alles ist. Es sind verschiedene subjective Ansichten möglich, je nachdem man die Sache so oder anders betrachtet, man hat es nur mit Symbolen oder Bildern zu thun, kommt von dem Bilde nie zur Sache selbst, da das Bild seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern nur ausser sich hat, in der Idee, deren Reflex es ist, die Idee selbst aber, deren Bild in dem Tode Jesu sich abspiegeln soll, steht demselben so unabhängig und selbstständig gegenüber, dass ihr Verhältniss zum Factum selbst ein blos äusserliches bleibt, man muss daher immer fragen, was denn der Tod Jesu, abgesehen von seiner bildlichen Bedeutung, an sich war. Man kann sich daher nicht wundern, dass die symbolische Ansicht in ihrer weitern Ausbildung und durchgeführteren Anwendung auf die Theologie, besonders durch De Wette, auch um so mehr in ihrer Subjectivität hervortrat, und zuletzt sogar das offene Gedächtniss nicht zurückhielt, es sei ihr nur um eine ideale Anschauung, eine das Gefühl ansprechende ästhetische Idee zu thun, deren Wahrheit der kritische Verstand zwar nicht anerkennen könne, aber gleichwohl auf sich beruhen lassen dürfe. Wenn man aber auch den Tod Jesu als blosses Symbol nahm, so fragte sich erst noch, ob er auch nach den Erklärungen des neuen Testaments, nach den Aussprüchen Jesu und der Apostel so genommen werden kann? Da die Accommodationshypothese nicht mehr genügen wollte, so kam man jetzt auf den Ausweg, was von den physischen Wirkungen des Todes Jesu im neuen Te-

stament gesagt werde, sei nur von einer göttlichen Erklärung durch eine Thatsache zu verstehen. Indem man aber auf diesem Wege sich in Widersprüche verwickelte, durch die man wieder zur Accommodationshypothese zurückgetrieben wurde, sah man sich genöthigt, den Aposteln eine andere Vorstellung vom Tode Jesu zuzuschreiben, als Jesus selbst gehabt habe. Man bezweifelte es, dass Jesus selbst schon davon gesprochen habe, sein Tod solle eine sinnliche Versicherung der Gnade Gottes gegen die Sünder sein, die Apostel aber haben die beruhigendste Versicherung von der Gnade Gottes im Tode Jesu als einem Opfertode gefunden. Diese, besonders von Flatt in den philosophisch-exegetischen Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung, 1797, im sichtbaren Conflict zwischen verschiedenen Ansichten und daher auch mit haltungsloser Halbheit ausgeführte Ansicht machte den Übergang zu der bald darauf von den Freunden des historischen Rationalismus, De Wette, Wegscheider u. a., ohne weiteres Bedenken ausgesprochenen Behauptung, dass die ganze Lehre der Apostel von dem Tode Jesu nur als das natürliche Erzeugniss theils des allgemeinen Ideenkreises, in welchem die Apostel mit ihren Zeitgenossen lebten, theils der besonderen Verhältnisse, in welchen sie sich nach dem Tode Jesu befanden, und des Einflusses, welchen sie auf ihre Vorstellungen von der Person Jesu hatten, betrachtet werden könne.

Die Kant'sche Versöhnungstheorie kommt auf ihrem blos moralischen Standpunkt über ihre Subjectivität nicht hinaus. Gibt es eine Versöhnung, man kann aber ebenso gut sagen, es gibt keine, da hier nur ein unendliches Werden ist, so kann jeder nur sich selbst versöhnen. Zu diesem Bewusstsein der Versöhnung, das das sittliche Subject in sich hat, steht der Tod Jesu in einer blos äusserlichen zufälligen Beziehung. Die Kant'sche Theorie bildet so in ihrer Subjectivität den geraden Gegensatz zur kirchlichen Satisfactionslehre, die ganz den Cha-

rakter einer Objectivität an sich trägt, vor welcher das Subject im Grunde verschwindet. Den Gegensatz dieser beiden Theorien will Schleiermacher vermitteln. Er bezeichnet die eine, die kirchliche, als die magische, die andere, die moralische oder rationalistische, als die empirische. Seine Theorie soll also weder das Eine, noch das Andere sein, sondern ihr Eigenthümliches darin haben, dass der Erlöser die Glaubigen durch seine erlösende Thätigkeit in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, durch seine versöhnende in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnimmt. Das Hauptmoment dieser Theorie ist, dass es eine absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseins gibt und zwar nicht blos in der Form eines Kant'schen Ideals, sondern als wirklich existirend in der Person des sowohl geschichtlichen, als urbildlichen Erlösers. Die Erlösung und Versöhnung ist daher nicht blos ein unendlicher Process, sondern sie ist absolut vollzogen in der Person des Erlösers, aber zunächst nur in ihm, sie soll aber in ihm auch für uns absolut vollzogen sein. Diess geschieht nun zwar durch die Aufnahme in seine Gemeinschaft, aber wie ist diese Gemeinschaft oder Einheit mit ihm zu denken? Diese Gemeinschaft soll nach Schleiermacher nicht eine allmälig werdende, sondern absolut seiende sein. Wäre die erlösende Wirksamkeit Christi auf uns durch die Besserung oder allmälige Vervollkommnung vermittelt, so müssten wir auf Erlösung im eigentlichen Sinn verzichten, weil in dem Bewusstsein der zunehmenden Vollkommenheit das der Sünde, wenn auch als abnehmender, immer noch mitenthalten ist. Mit einem solchen, aus Sünde und Gnade gemischten Bewusstsein könne sich der Christ nicht begnügen, sondern er suche und finde bei dem Erlöser Aufnahme in die Gemeinschaft schlechthin kräftigen Gottesbewusstseins und ungetrübter Seligkeit. Hiemit ist also das ausgeschlossen, was Schleiermacher an der empirischen Auffassungsweise tadelt, dass sie die erlösende Thätigkeit Christi nur in die Bewirkung unserer wachsenden Vollkom-

menheit unter den Formen der Lehre und des Beispiels setze. Von dieser Seite her wendet sich nun Schleiermacher, wie es scheint, ganz der kirchlichen Theorie zu, wenn er die Gemeinschaft mit dem Erlöser, oder das Einssein mit ihm so beschreibt (II, S. 145): dass sein Thun allein dem göttlichen Willen vollkommen entspricht, und die Herrschaft des Gottesbewusstseins in der menschlichen Natur rein und ganz ausdrückt, das ist der Grund unsers Verhältnisses zu ihm. Es liegt darin eben diess, dass, abgesehen von der Verbindung mit Christo, weder ein einzelner Mensch, noch irgend ein bestimmter Theil des Gesammtlebens der Menschen an und für sich in irgend einem Zeitraum vor Gott gerecht oder ein Gegenstand seines Wohlgefallens sei. Und wie von dem ganzen jüdischen Volk der Hohepriester allein unmittelbar vor Gott erschien, und Gott das ganze Volk gleichsam nur in ihm sah, so ist auch desshalb Christus unser Hohepriester, weil Gott uns nicht jeden für sich, sondern nur in ihm sieht. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo will keiner etwas für sich sein, noch auch so von Gott betrachtet werden, sondern jeder will nur als von ihm beseelt erscheinen und als ein nur noch in der Entwicklung begriffener Theil seines Werks, so dass auch das noch nicht ganz mit ihm vereinigte doch auf dasselbe beseelende Princip bezogen wird, als das, was noch künftig von ihm wird beseelt werden. Darum ist, wie dort der Hohepriester, so hier Christus derjenige, der uns rein darstellt vor Gott vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in uns wirksam ist, so dass wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind. Diess ist, sagt Schleiermacher, der uns eigene und auf christlichem Boden nicht anzufechtende Sinn des Ausdrucks, dass Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit sei, oder dass seine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde.

Hier scheint demnach Schleiermacher die kirchliche Theorie ganz zur seinigen zu machen, und doch macht er derselben den Vorwurf, dass sie eine magische sei, weil sie eine persönliche, durch nichts Natürliches vermittelte Einwirkung annehme. Als eine unmittelbare Gemeinschaft mit der Person Christi dürfen wir uns demnach die Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft nicht denken. Hiemit wendet sich nun Schleiermacher von der kirchlichen Theorie ganz hinweg, indem er an die Stelle einer unmittelbaren Gemeinschaft eine blos mittelbare setzt. Die Lebensgemeinschaft mit Christus kann für jeden Einzelnen nur durch das von Christus gestiftete Gesammtleben vermittelt werden. Christus ist als Erlöser Stifter eines Gesammtlebens, daher darf seine erlösende Thätigkeit nicht als eine auf den Einzelnen unmittelbar einwirkende, sondern nur als eine von dem von ihm gestifteten Gemeinwesen abhängige gedacht werden. Seine Thätigkeit ist dadurch bedingt, dass die Einzelnen in den geschichtlichen Kreis seiner Selbstoffenbarung eintreten. Diess ist die natürliche Vermittlung der Thätigkeit Christi. Allein diese natürliche Vermittlung der Thätigkeit Christi hebt zugleich das Persönliche derselben auf. Wenn die Persönlichkeit, in welcher zuerst ein solches Princip wohnte, wie das der Erlösung als der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, an sich schon ihre Bedeutung verliert, sobald sich dasselbe im Bewusstsein und Leben auf andere fortgepflanzt hat, wesswegen Schleiermacher selbst in dem christlichen Bewusstsein nichts findet, das uns nöthigte, das Fortwirken des Erlösers uns anders zu denken, als so, dass sein sich fort und fort in der Menschheit mehr organisirender Geist in immer weitern Kreisen die Menschheit an sich zieht und beseelt, für Christus also als historische Person blos die Bedeutung übrig bleibt, dass der der Gemeinde eingesenkte Geist sich nur durch sein Bild forterzeugen kann, so ist ja das dem christlichen Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige

nur der durch Christi Bild in der Gemeinde fortwirkende Geist, nicht aber eine die urbildliche Persönlichkeit Christi voraussetzende Wirksamkeit. Hieraus geht nun aber auch hervor, dass, wenn Schleiermacher das Wesen der Erlösung und Versöhnung als eine Lebensgemeinschaft mit Christus bestimmt, diess nur sehr uneigentlich genommen werden kann, es ist in jedem Fall keine unmittelbare persönliche Lebensgemeinschaft, sondern nur eine mittelbare, die Gemeinschaft mit einer einst da gewesenen Person, sofern das durch sie zum Bewusstsein gekommene und in's Leben getretene Princip noch fortwirkt. Es kann daher statt der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit einem Christus, dessen geschichtliche Urbildlichkeit sich nicht erweisen lässt, und dessen fortlebende Persönlichkeit zu glauben, nicht einmal im Interesse des christlichen Bewusstseins liegen soll, nur von einem Aufgenommensein des Einzelnen in den Kreis eines Gesammtbewusstseins, in welchem das der christlichen Gemeinschaft eigenthümliche Princip sich wirksam erweist, die Rede sein. Erlöst und versöhnt mit Gott weiss sich derjenige, welcher durch das von Christus der Menschheit eingepflanzte Princip und das von ihm ausgegangene geistige Leben die Macht der Sünde in sich gebrochen und die an der Sünde haftende Schuld in sich aufgehoben fühlt.

So hätten wir demnach auch hier nur die Wirksamkeit eines Princips, das in der unendlichen Annäherung an die absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseins oder das vollkommene Einssein des Gottesbewusstseins und des sinnlichen Bewusstseins die wachsende Vollkommenheit in uns bewirkt, und wenn dieses Princip an die Person Christi angeknüpft werden soll, so scheint diess auch nur dadurch geschehen zu können, dass er unter den Formen der Lehre und des Beispiels auf uns einwirkt, das Bewusstsein dieses Princips in uns weckt, und seine Wirksamkeit fördert. Wir würden somit nur wieder auf Kant'schem Boden stehen, allein die Schleiermacher'sche

Versöhnungstheorie fällt desswegen doch nicht geradezu mit der moralischen oder rationalistischen zusammen. Strauss sagt zwar, was den Rationalisten zufolge Christus durch Lehre und Beispiel wirke, lasse Schleiermacher concreter durch das von Christo gestiftete Gesammtleben, dessen beseelendem Gemeingeist sich Lehre und Beispiel als Momente unterordnen, vermittelt sein. Die Hauptsache ist jedoch eben diess, dass Schleiermacher das Princip der Versöhnung in ein Gesammtleben und in einen Gesammtgeist setzt, er bleibt somit nicht blos, wie diess bei Kant der Fall ist, welcher sich nur an die praktische Vernunft, oder das sittliche Bewusstsein hält, innerhalb der Sphäre des subjectiven Bewusstseins, bei der Subjectivität des Einzelnen stehen, sondern er lässt das subjective Bewusstsein durch eine Objectivität bestimmt werden, aus welcher dem Einzelnen erst das Bewusstsein seiner Versöhnung kommt, wie diess ja überhaupt das Eigenthümliche des christlichen Bewusstseins bei Schleiermacher ist, dass es nicht blos das Bewusstsein des Einzelnen ist, sondern das der Gemeinschaft, zu welcher der Einzelne gehört und durch welche er bestimmt wird. Wir haben so zwar ein in der christlichen Gemeinschaft oder in der Menschheit wirkendes Princip, somit ein objectives Princip, aber seine Objectivität ist nur die Objectivität der Geschichte, nicht die absolute Objectivität, das objective Wesen Gottes selbst; wie es also als absolutes Princip in seiner Einheit mit Gott zu denken ist, wird hier nicht klar. Schleiermacher sagt sehr treffend, wie Christus das Sein Gottes in einem menschlichen Individuum ist, so ist der heilige Geist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Glaubigen beseelenden Gemeingeistes; aber diese Form ist ja nur eine endliche Form, und es fragt sich daher erst noch, wie diese endliche Form als endliche eine Bestimmung des göttlichen Wesens selbst ist, so dass es auch in dieser endlichen

Form in der Identität mit sich selbst bleibt, sich selbst in ihr hat, um sich aus ihr wieder in sich selbst zurücknehmen zu können. So lange diess nicht nachgewiesen ist, gibt es auch keine absolute Versöhnung, die nur in der Einheit mit Gott bestehen kann. Das Versöhntsein ist auf diesem Standpunkt nur das Aufgenommensein in das Gesammtleben und den Gesammtgeist desselben, aber dieses Gesammtleben ist ja nur eine endliche Form, und man weiss daher noch nicht, wie man in dieser endlichen Form auf absolute Weise mit Gott eins ist. Es ist hier zwar ein Process, in dem durch seinen Gesammtgeist beseelten Gesammtleben realisirt sich fort und fort das Princip der Versöhnung, aber wir haben hier nur den mittleren Verlauf eines Processes vor uns, dessen Ausgangspunkt und Endpunkt noch ganz ausserhalb unseres Gesichtskreises liegen, es ist nur der Process der Geschichte, aber dieser geschichtliche Process sollte auch als der Lebensprocess Gottes selbst begriffen sein, was für Schleiermacher nicht möglich ist, weil ihm Gott nur die absolute Ursächlichkeit ist, deren rein abstracter Begriff alles immanente Leben, alle Selbstbewegung und Selbstbestimmung ausschliesst. Gott ist in Christus das Sein Gottes in einem menschlichen Individuum, er ist in dem heiligen Geist das Sein Gottes in der menschlichen Natur, aber es sind diess nur endliche Formen; wie er in ihnen dadurch, dass er sich selbst zu diesen Formen bestimmt, auch auf absolute Weise ist, dieses Weitere, das nothwendig dazu gehört, wenn die Versöhnung selbst und die Gewissheit derselben eine absolute sein soll, fehlt hier noch.

Eben dieses Weitere, was bei Schleiermacher noch fehlt, ist, indem wir die Mittelglieder Schelling, Daub, Fichte, übergehen, der Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel, bei welchem, wie bei Schelling, die Idee der Versöhnung so eng mit dem ganzen System zusammenhängt, dass sie nur aus dem Organismus desselben begriffen werden kann. Dass der Process

der Versöhnung nicht blos ein Process in der Welt, in der Menschheit, im endlichen Geist ist, sondern der immanente Lebensprocess Gottes selbst, dass er somit nur speculativ aus dem Wesen Gottes selbst begriffen werden kann, dieser nun erst in allen seinen Momenten explicirte Begriff der Versöhnung ist der durch Hegel geschehene Fortschritt. Da wir schon früher gesehen haben, wie es in dem Process der Idee zur Entzweiung kommt, so gehen wir hievon aus. Es ist die Entzweiung, der Gegensatz, der Widerspruch mit sich selbst gesetzt. Der Geist ist sich bewusst, dass er nicht ist, wie er sein soll. Er fühlt in sich den unendlichen Schmerz der Entzweiung mit sich selbst in der Sünde, und des Widerspruchs mit der Welt in dem Übel, der Folge der Sünde. Aus diesem im Bewusstsein des Menschen sich aussprechenden Gegensatz ergibt sich das Bedürfniss der Versöhnung. Wie kann aber dasselbe befriedigt werden? Nur durch das Bewusstsein der Aussöhnung, der Aufhebung des im Bewusstsein gesetzten Gegensatzes, welcher demnach von dem Subject als ein an sich unwahrer, nicht an sich seiender erkannt werden muss. Diess setzt aber voraus, dass der Gegensatz an sich nicht ist, oder nur insofern gesetzt, sofern er auch wieder aufgehoben ist. Nur durch die Voraussetzung, dass der Gegensatz an sich nicht vorhanden ist, oder Gott und Mensch nicht in einem absoluten und abstracten Gegensatz einander gegenüberstehen, was nur darin seinen Grund hat, dass jenes Andere, in welchem Gott sich von sich unterscheidet, der Sohn, die Welt, auch wieder mit ihm eins ist, der endliche Geist also auch eins mit dem absoluten, ist die Möglichkeit gegeben, dass das Subject ihn auch für sich aufhebe, oder sich desselben als eines aufgehobenen bewusst werde, und dadurch den Frieden, die Versöhnung, erlange. Wie diess geschieht, zeigt die Religionsgeschichte und in ihr die Geschichte des Christenthums. Gott wird Mensch in dem Sinn, in welchem von Christus als

dem Gottmenschen schon die Rede war. In der Person des Gottmenschen wird die Identität der göttlichen und menschlichen Natur vom vorstellenden Bewusstsein angeschaut, wie sie an sich ist; wie sie aber für den Zweck der Versöhnung eine erst werdende ist, stellt sich dem vorstellenden Bewusstsein in dem Thun und Leiden des Gottmenschen dar. In der Geschichte Christi, sagt Hegel, ist für die Gemeinde die Natur Gottes oder des Geistes durchgeführt und ausgelegt: er ist die absolute Bewegung in sich selbst, sich zum Anderssein, zur Natürlichkeit, Einzelnheit, zu entäussern, und in dieser Entäusserung eins mit sich zu sein: diese absolute Bewegung ist hier an einem Individuum vorgestellt. Gott wird geboren und unterwirft sich den Bedingungen menschlicher Existenz: darin liegt, dass die Endlichkeit, Schwäche und Gebrechlichkeit die Einheit mit Gott nicht hindert, es ist das Anderssein, Sichunterscheiden, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst gewusst, was die höchste Idee des Geistes ist. Ferner stirbt der Gottmensch: dieser Tod ist einerseits, besonders in seiner Steigerung als Tod des Missethäters, der sicherste Beweis seines Menschseins, dieses ist an ihm bis auf den äussersten Punkt erschienen und auch auf diesem noch als nicht unverträglich mit dem göttlichen Leben erwiesen worden; andererseits jedoch wird durch den Tod die Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelnheit aufgehoben, damit als ein nur verschwindendes Moment des göttlichen Lebens bestimmt: als bleibende in ihrem Fürsichsein gegen Gott festgehalten, wäre sie Entfremdung von ihm, das Böse, er hat sie aber angenommen, um sie durch seinen Tod zu negiren. So als Negation der Endlichkeit, der ersten Negation des göttlichen Lebens, ist der Tod des Gottmenschen vielmehr der Tod des Todes, oder absolute Affirmation; es folgt auf ihn die Auferstehung, der Process wendet sich in sein Gegentheil um. Was also an sich im Begriffe des Geistes liegt, und worauf die

Versöhnung des erscheinenden Menschen mit seinem Wesen beruht, dass, was zunächst nur eine Schranke, Negation für ihn zu sein scheint, die Natürlichkeit, Selbstheit mit ihren Mängeln, aber, freilich nur als beständig überwundene und zum Moment herabgesetzte, vielmehr die Wirklichkeit des Geistes ist, diess wird hier als vergangene Geschichte vorgestellt, in welcher der einmal auf Erden erschienene Gottmensch die Versöhnung des Menschen mit Gott zu Stande gebracht habe. Was so vorgestellt eine äussere vergangene Geschichte ist, muss auch der innere gegenwärtige Process des Subjects selbst werden. Es gehört diess jedoch nicht mehr hieher, wo wir es nur mit der objectiven Seite der Versöhnung zu thun haben. Die Darstellung Marheineke's unterscheidet sich von der Hegel'schen Lehre dadurch, dass sie eine mehr theologische und kirchliche Haltung, aber weniger dialectische Bewegung hat.

Was die neuesten nicht speculativen Darstellungen unserer Lehre betrifft, so kann von Dogmatikern, wie Nitzsch und Steudel, nur gesagt werden, dass sie an Schleiermacher theils sich anschliessend, theils von ihm sich entfernend und ihn bestreitend, eine sehr unklare Vorstellung der Sache geben. An Schleiermacher hält sich auch Klaiber in seinen Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung [1]), indem er durch Christus ein neues göttliches Lebensprincip der Menschheit mitgetheilt werden lässt. Dabei hat Klaiber besonders den Gegensatz gegen die kirchliche Satisfactionslehre in's Auge gefasst und eine gute Kritik derselben gegeben. Ganz besonders aber zeichnen sich durch die Heftigkeit ihres Widerspruchs gegen die kirchliche Lehre Hasenkamp und Menken aus. Ausgehend von dem Satz, dass Gott die Liebe ist, machen sie ihr den Vorwurf, dass die Versöhnung, die sie lehre, nur die Veranstaltung eines Zorns sei, der schlechterdings nicht vergebe,

1) Studien der evangelischen Geistlichkeit Württ. VIII. 1835. 36.

bis er sich in Strafe gesättigt habe, was nur die crasse heidnische Vorstellung von der Rachelust der Götter und ihrer Befriedigung durch Opfer sei, sie nennen sie sogar geradezu ein Meisterstück des Vaters der Lügen, eine Ausgeburt der Finsterniss, ein abgeschmacktes Fündlein der Menschen und Teufel. Menken's eigene Lehre von der Versöhnung hat sehr eigenthümliche Vorstellungen, wie er namentlich die Unsündlichkeit Christi läugnet, doch hat sie eine sehr ernste sittliche Tendenz. Gleichfalls im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre will auch Stier von einer Stillung des Zorns des Vaters nichts wissen. Der Zorn Gottes sei die Sünde, also eigentlich der Zorn des Menschen und nur in gewissem Sinn der Zorn Gottes. Sie gehört zur Natur Gottes, wie alles, was ist, in Gott ist, aber auch wieder nicht zur eigentlichen Natur Gottes, weil diese nur die Liebe ist u. s. w. Die Stier'sche Lehre spielt in die Böhme'sche Theosophie hinüber. Zur Vertheidigung der kirchlichen Lehre gegen so starke Angriffe machte sich die evangelische Kirchenzeitung auf, kam aber in ihrem orthodoxen Eifer in einen ächt manichäischen Dualismus hinein. Einen gleich verunglückten Versuch einer juristischen Rechtfertigung der Genugthuungstheorie machte Göschel in seinen „zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen", 1832. Alle diese Darstellungen haben, mit Ausnahme der Klaiber'schen, die wenigstens eine gute biblische Entwicklung gibt, zu geringen wissenschaftlichen Werth, als dass über sie etwas weiteres zu sagen wäre. Auch aus ihnen ergibt sich nur das Resultat, dass die kirchliche Lehre von Freund und Feind verlassen ist.

Lehre von der Gnade, den Gnadenwirkungen und der Prädestination.

Wie es mit dieser Lehre zu Anfang unserer Periode in der protestantisch-lutherischen Kirche stand, kann im Allge-

meinen der sogenannte terministische Streit zeigen, welcher zu Ende des 17ten und zu Anfang des 18ten Jahrhunderts die Frage betraf, ob der Mensch durch die göttliche Gnade sich bis an's Ende bekehren könne, oder nur bis zu einem bestimmten Termin, nach welchem ihm der Beistand der göttlichen Gnade nicht mehr verliehen werde. Man hatte bisher noch nicht daran gedacht, die Wirksamkeit der Gnade und die Möglichkeit der Bekehrung auf diese Weise zu beschränken, nun aber brachte der Diaconus Joh. Georg Böse diese Frage zur Sprache in der Schrift: *Terminus peremtorius salutis humanae,* d. i. die von Gott in seinem geheimen Rath gesetzte Gnadenzeit, worin der Mensch, so sich bekehrt, kann selig werden, nach deren Verfliessung aber nachgehends keine Frist mehr gegeben wird. 1698 und 1701. Die theologischen Facultäten zu Leipzig, Wittenberg und Rostock erklärten sich dagegen, in Leipzig aber entstand bald darauf unter den Theologen der Facultät selbst hierüber eine Meinungsverschiedenheit. Rechenberg, der damals Professor der Theologie in Leipzig wurde, billigte, wie Spener, dessen Schwiegersohn er war, die Lehre Böse's in der Dissertation vom Jahre 1700, *de gratiae revocatricis termino.* Sein Hauptgegner war sein College Ittig, welcher noch im Jahre 1709 *de reservato Dei circa terminum gratiae* schrieb. Im Grunde näherte man sich durch die Annahme eines Gnadentermins der Lehre der reformirten Kirche; so war es aber nicht gemeint, sondern es war dabei eigentlich nur ein praktisches oder pietistisches Interesse im Spiel. Praktische Momente hauptsächlich wurden von beiden Seiten geltend gemacht.

Zu einer tiefern Auffassung der Hauptmomente der Lehre von der Gnade konnte es erst mit der allgemeinen Bewegung in der Theologie kommen, und es ergibt sich schon aus der bisherigen Darstellung, wie sie auch auf diese Lehre einwirken musste. In einer Zeit, in welcher die bisherige Ansicht

von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur sich sosehr änderte, dass man nur von ihrer Güte und Vortrefflichkeit sprach, mussten Wirkungen der Gnade, welche dem Menschen das Gute erst möglich machen sollten, als etwas sehr Überflüssiges erscheinen, ferner die damals immer allgemeiner sich kund gebende Scheu vor der Transcendenz des Übernatürlichen musste sich ganz besonders an einer solchen Häufung von Wundern stossen, wie man sie mit der Lehre von Gnadenwirkungen annehmen musste, und ebenso konnte die genauere psychologische Beobachtung über die Frage nicht so leicht hinweggehen, woran denn solche göttliche Einwirkungen, wie sie nach der orthodoxen Lehre auf die Seele stattfinden sollten, erkannt werden können. Dieses letztere Moment hob schon Spalding hervor in seinen „Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum", 1761. Er wollte in dieser Schrift der aus der pietistischen Periode herrührenden, den Mysticismus begünstigenden Meinung von dem hohen Werth der innern Gefühle begegnen, behauptete aber ebendesswegen auch, dass der Mensch die Wirkungen des göttlichen Geistes durch das unmittelbare Gefühl nicht unterscheiden könne, dass das einzige Merkmal, woran eine Wirkung Gottes zu erkennen sei, in dem Einflusse bestehe, welchen eine in uns vorgehende Veränderung auf christliche Gesinnung und praktische Rechtschaffenheit äussere, wodurch das Übernatürliche solcher Wirkungen sehr zurückgestellt werden musste. Im engsten Zusammenhang stand die Frage über die Gnadenwirkungen mit den Untersuchungen Eberhard's in der neuen Apologie des Sokrates. Seine Einwendungen gegen die gewöhnliche Vorstellung von der Übernatürlichkeit derselben waren hauptsächlich von der Natur der menschlichen Seele und von den durch die Erfahrung bewährten Gesetzen derselben genommen. Er verstand unter der Gnade nur die natürliche Kenntniss und die äussern Hülfsmittel der Tugend, von wel-

chen der Mensch selbstthätigen Gebrauch machen müsse. Alles sittlich Gute in dem Menschen sei für eine Wirkung Gottes durch sein Wort zu halten, aber es seien diess nur Wirkungen, die nach den wesentlichen Gesetzen der Seele, somit auf eine begreifliche Weise erfolgen. Alles, was auf diese Weise in der Seele erfolge, sei sowohl mittelbar als natürlich bewirkt.

Diese Behauptung wurde von Junkheim in der Schrift von den übernatürlichen Gnadenwirkungen, 1775, in Anspruch genommen. Man dürfe, wurde erinnert, übernatürliche Wirkungen nicht mit unmittelbaren verwechseln, übernatürliche Wirkungen seien nicht unmittelbar, weil sich Gott eines Mittels zur Hervorbringung derselben bediene, des Worts. Übernatürlich seien also Gnadenwirkungen, weil sie eine die menschlichen Kräfte übersteigende, von der Offenbarung herrührende Wirkung hervorbringen, aber sie seien es nicht in Hinsicht der Wirkungsart, denn Gott wirke dabei nicht durch seine unumschränkte Macht, weil eine solche Wirkung unmittelbar, somit auch unwiderstehlich sei, die Gnadenwirkungen seien daher nur mittelbare Wirkungen, vermittelt durch das Wort. Wenn der heilige Geist durch das göttliche Wort unsern Verstand aufkläre, unsern Willen heilige, unser Herz beruhige, so thue er nichts unbegreifliches, weil wir das Mittel kennen, durch welches er diese Wirkungen auf eine der moralischen Natur unserer Seele gemässe Weise hervorbringe. Das wäre etwas Unbegreifliches und ein Geheimniss, wenn Gott auf einmal und durch eine unmittelbare Einwirkung seiner Allmacht in unsere Seele Licht, Ruhe, Heiligkeit brächte, allein dass der Mensch, der das göttliche Wort gehörig gebraucht, vermittelst desselben vom heiligen Geist erleuchtet, beruhigt, gebessert werde, sei ebenso begreiflich, als dass durch die Sonne der Erdboden erleuchtet, oder durch die Nahrungsmittel der menschliche Leib erhalten und gestärkt werde. Dagegen wurde von Eberhard, Apol. 2. Bd. S. 299, bemerkt, dass eine durch Un-

terricht entstehende Erkenntniss nicht übernatürlich genannt werden könne, weil es ja immer die wesentliche Kraft der Seele sein müsse, die sich durch ihre eigene Thätigkeit die Ideen klar und deutlich vorstelle, so wie sie von aussen nach dem Gesetze der Empfindungen und von innen nach dem Gesetze der Einbildungskraft dazu bestimmt werde, diese Bestimmungsgründe mögen nun Worte oder andere Eindrücke von aussen sein, man müsste denn nur den Worten, wodurch der Unterricht ertheilt werde, einen physischen Einfluss beilegen wollen, der sich mit dem einfachen Wesen der Seele nicht vertrage. Es bleibe also dabei, dass die Begriffe des Übernatürlichen und Unmittelbaren Wechselbegriffe seien. Die Junkheim'sche Vorstellung habe den Satz zur Voraussetzung: Wenn in einer Reihe von Veränderungen, die alle natürlich auseinander folgen, die erste übernatürlich hervorgebracht sei, so müsse man alle folgenden, die natürlich auseinander entstehen, auch übernatürliche Veränderungen nennen. Diess habe aber den allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch gegen sich. Nach dem Resultat der Eberhard'schen Untersuchung kann das Verhältniss von Natur und Gnade nur so bestimmt werden: alles, was wahrhaft sittlich gut in dem Menschen ist, ist Wirkung der Gnade, sei es auch noch so begreiflich und natürlich in der Seele entstanden. Durch diese Berichtigung der bisherigen Lehre habe man den Hauptpunkt gewonnen, man habe nun ein Kennzeichen für die Bearbeitungen der göttlichen Gnade, wodurch alles Schwärmerische ausgeschlossen werde. Eine Entscheidung über das Übernatürliche in den Wirkungen der Gnade sei für den praktischen Gebrauch vollkommen überflüssig, die Frage liege ausser der Sphäre des gemeinen Verstandes und führe nur zu Subtilitäten (S. 317).

Wollte Junkheim, um die Übernatürlichkeit der Gnadenwirkungen festzuhalten, ihre Unmittelbarkeit fallen lassen, so

glaubte dagegen Storr auch diese nicht aufgeben zu dürfen. In der gleichfalls gegen Junkheim geschriebenen Dissertation vom Jahre 1777: *de efficientia spiritus s. in mentibus nostris* vertheidigte Storr die gewöhnliche Lehre von den Gnadenwirkungen, weil es nach Stellen der Schrift solche specifische, von der Wirksamkeit der Lehre verschiedene, aber einzig nur in Folge der Auctorität des göttlichen Zeugnisses anzuerkennende Wirkungen gebe, Wunder jedoch wollte er sie nicht genannt wissen, weil sie nichts äusserlich Auffallendes haben. Dadurch unterscheidet sich Storr mit Reinhard u. a. von vielen Supranaturalisten, welche gleichfalls von übernatürlichen Gnadenwirkungen nichts wissen wollten [1]). Wie geringschätzend urtheilt der letztere über das Übernatürliche solcher Wirkungen! Gesetzt, Gott wirkte auf diese Weise selbst noch neben dem Mittel, so wäre diess blos eine speculativische Wahrheit, und die Wirkungen des Wortes Gottes wären gerade in eben dem Verstand übernatürlich, als man es übernatürlich nennen könne, dass das Schwere zu Boden sinkt. Warum man sich um einen Kanzel- oder Katheder-Ausdruck so viel bekümmere. Am Ende beruhe alles auf einem Geheimniss; ob Gott den Körpern ihre Gesetze ein- für allemal gegeben, oder noch auf sie wirke, an so undurchdringliche Fragen solle man sich nicht wagen. Es wurde bei Supranaturalisten und Rationalisten ganz gewöhnlich, unter Gnadenwirkungen nur die moralische Wirksamkeit der Lehre des Christenthums, und die allgemeine Wirksamkeit Gottes zur Besserung des Menschen durch den Eindruck des Sittengesetzes und den Einfluss äusserer Motive zu verstehen. Die Grundsätze der Kant'schen Philosophie konnten ohnediess der Lehre von den Gnadenwirkungen nichts weniger als günstig sein. Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur oder der Tugend unterscheiden zu kön-

1) Man vgl. z. B. Döderlein, Instit. 2. S. 689. Michaelis, Dogm. S. 180.

nen, erklärte Kant für Schwärmerei, weil wir einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung an nichts erkennen können, wenn gleich im Gemüth sich bisweilen auf's Moralische hinwirkende Bewegungen sich ereignen mögen, die man sich nicht erklären könne. Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, sei eine Art von Wahnsinn, in welchem wohl Methode sein könne, der aber immer eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibe. Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne, und vielleicht zur Ergänzung der Unvollkommenheiten unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, sei alles, was wir davon sagen können, übrigens aber seien wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, oder gar zu ihrer Hervorbringung zu thun.

Auf einem Standpunkt, wie der der Kant'schen Philosophie war, konnte alle Realität des Guten nur in die Freiheit gesetzt werden, aber es kam nun darauf an, sich auch auf den entgegengesetzten Standpunkt zu stellen, und das Verhältniss von Freiheit und Gnade, das die Reflexionstheologie des Rationalismus und Supranaturalismus immer nur als ein relatives nehmen konnte, aus dem speculativen Gesichtspunkt des Verhältnisses, in welchem das Endliche zum Absoluten steht, aufzufassen. Dazu musste die weitere Entwicklung der Philosophie von selbst führen, sobald sie über den Kant'schen Standpunkt der Subjectivität hinausgieng und sich auf den der Objectivität stellte. Die ganze Frage über das Verhältniss von Freiheit oder Natur und Gnade konnte jetzt nur eine Aufgabe der speculativen Theologie sein, deren Lösung in jedem System sich nur aus den Grundprincipien desselben ergeben konnte. Daher ist es nun auch in der weitern Geschichte des Dogma nicht sowohl die Gnade, als vielmehr die Prädestination, um was es sich handelt, da der Begriff der Gnade auf seinen absoluten Ausdruck gebracht, nur zum Begriff der Prädestination werden kann.

Die nächste Veranlassung zu weitern Untersuchungen über unser Dogma gaben die in neuerer Zeit, besonders seit dem Reformationsfest im Jahre 1817, gemachten Versuche, eine Vereinigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen zu Stande zu bringen, wobei das Verhältniss der beiderseitigen Lehrbegriffe, besonders in der Lehre von der Gnade, zur Sprache kommen musste. Eine der ersten darauf sich beziehenden Schriften war die von Schulthess, Professor der Theologie in Zürich: Evangelische Lehre von der Gnadenwahl, ein Beitrag zur Vereinigung der evangelischen Kirchen, Zürich 1818, auch unter dem Titel: Exegetische Forschungen, 2. Bd. 1. St. Schulthess stellte die Lehre von der absoluten Erwählung durch die Vergleichung mit einem Staat dar. Man solle sich einen Staat denken, welcher eine so genaue und kräftige Polizei hat, dass keine Handlung, sie möge gesetzmässig oder gesetzwidrig sein, unbemerkt bleibe, und eine so weise und gerechte Obrigkeit, dass jede solche Handlung nach ihrer Beschaffenheit unausbleiblich die vom Gesetz verordnete Belohnung oder Strafe erhalte, da behaupte man wohl mit Recht: jedem, der diess oder jenes thut oder lässt, ist von der Zeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung her sein Schicksal vorherbestimmt. Wenn nun das Reich Gottes unläugbar ein solcher Staat sei, so müsse in und mit demselben eine solche Vorherbestimmung gegeben sein, d. i. ein Gesetz der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, welches von Grundlegung der Welt her jedem Menschen ohne alle persönliche und individuelle Rücksicht vor dem Fall, also ehe noch der Mensch schon Gutes oder Böses gethan habe, sein Schicksal unabänderlich nach seinen Werken bestimme. Es ist klar, dass, wenn die absolute Prädestination nichts weiter sein soll, als eine solche Vorherbestimmung, Glaube und Unglaube nur Sache des Menschen selbst ist. Schulthess erklärte daher auch die betreffenden Stellen so, dass die Schuld des Bösen nur auf den

Menschen fällt. Während so ein Theologe der reformirten Kirche die calvinische Lehre von der Gnadenwahl fallen liess, stellte ein Theologe der lutherischen Kirche die Alternative, dass man auf lutherischer Seite nur entweder zu einer absoluten Prädestination sich bekennen könne, oder auch von den Voraussetzungen derselben sich lossagen müsse. Bretschneider glaubte in seinen „Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen", Gotha 1819, es offen gestehen zu müssen, dass die lutherische Erwählungstheorie mit dem Lehrsatz von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu bessern und von seinem natürlichen Widerstand gegen die göttliche Gnade in völligem Widerspruch stehe. Daher müsse der lutherische Theologe diesen Vordersatz, aus welchem die calvinische Theorie streng und nothwendig folge, unbedenklich aufgeben, und sich an diejenigen Schriftstellen halten, aus welchen man schliessen könne, der Mensch vermöge auch ohne die göttliche Gnade das Gute, wenn auch nicht immer zu vollbringen, doch wenigstens zu wollen, und auch ohne Verbindung mit Christus Gott zu fürchten und recht zu thun.

Mit dieser Anerkennung des im lutherischen System befindlichen Widerspruchs erklärte sich Schleiermacher in der Abhandlung über die Lehre von der Erwählung in der Berliner theologischen Zeitschrift, 1. Heft, 1819, vollkommen einverstanden, statt aber auf dem von Bretschneider gewählten Wege von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade sich loszuschlagen, trat er auf die andere Seite, um die calvinische Theorie in ihrer strengen Consequenz in Schutz zu nehmen. Da diese Abhandlung als die Vorläuferin der Schleiermacher'schen Glaubenslehre Epoche macht, so sind hier die Hauptmomente derselben kurz hervorzuheben.

1. Auf die blosse Widerstandsfähigkeit lässt sich die Verwerfung der calvinischen Theorie nicht gründen, sie führt uns unvermeidlich, wenn man sich nicht hinter dunkeln Formeln

versteckt, entweder zur calvinischen Theorie zurück, oder zum vollen Pelagianismus hinüber. Es steht mit diesem Widerstand so, dass er selbst durch das von Gott Geordnete bedingt ist, und man nie auf etwas zurückkommen kann, was von Gott nur vorhergesehen und nicht vorher versehen wäre, auf der andern Seite begeht man immer die Täuschung, dass man dem Menschen vor dem Glauben und der Belehrung etwas zumuthet, was er erst mit dem Glauben und durch die Bekehrung bekommt, sich selbst aber nicht geben kann, wenn der Vordersatz von der Unfähigkeit zum Guten gilt. S. 17. 21. 23.

2. Aus der strengen Erwählungslehre folgt für das praktische Christenthum keineswegs, was man ihr so oft Schuld gibt. Ein Gebesserter wird niemals durch die Erwählungslehre zum Leichtsinn verführt werden können, weil er weiss, er würde sich dann der Zeichen der Erwählung entäussern, weil eine solche Verführung nur dadurch entstehen könnte, dass ihm die Erwählung noch fehlt. Ebensowenig kann diese Lehre zur Trostlosigkeit gereichen. Ist nur mit dem Gefühl der Unfähigkeit der Wunsch nach Besserung verbunden, so kann ja der Mensch diesen Wunsch als ein vorläufiges Zeichen seiner Berührung mit dem göttlichen Geist nehmen. Überhaupt setze man bei solchen Einwendungen voraus, dass die Seligkeit und die Tugend oder das fromme Leben von einander verschieden seien, und sich wie Mittel und Zweck zu einander verhalten, und mische dann immer wieder zweierlei entgegengesetzte Lehren unter einander, wenn man zwar auf der einen Seite anerkenne, wie genau Calvin's Lehre mit der von dem menschlichen Unvermögen und der göttlichen Gnade zusammenhänge, auf der andern aber doch diese Lehre auf eine Praxis anwende, die unabhängig sei von der göttlichen Gnade und aus der Selbstgenügsamkeit des Menschen hervorgehen soll.

3. Die strenge Vorherbestimmungslehre streitet nicht mit

der Schriftlehre von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christus. In Stellen wie 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. darf man den Ausdruck „allen Menschen“ nicht so genau nehmen. Es gibt eine Allgemeinheit der Erlösung, welche die calvinische Lehre ebenso gut vorträgt, als die lutherische, nemlich, dass, was die dem Act der Erlösung durch Christus inwohnende Kraft betrifft, darin kein Hinderniss liegt, dass nicht jeder Mensch, wenn nur Gott es so leitet, dass das Wort an ihn gelangt, so dass der heilige Geist ihn durch den Glauben mit Christus verbindet, durch Christus könne heilig und selig werden. Es gibt aber auch eine Allgemeinheit der Erlösung, welche die lutherische Kirche, sofern sie noch zugibt, dass der Glaube durch den heiligen Geist muss gewirkt werden, ebensowenig verträgt, als die calvinische, nemlich die Allgemeinheit des Erfolges, dass wirklich alle Menschen durch Christus gerecht und selig werden.

4. Es gibt in Gott keinen zweifachen Willen, einen vorhergehenden und nachfolgenden, einen wirksamen und unwirksamen, einen allgemeinen und besondern, einen unbestimmten und bestimmten, weil ein halber Wille Gottes, ein Hinausgehen seines Vorherwissens über sein Vorherverordnen, die Einheit des göttlichen Wesens zerstört, und zur vollständigsten Vermenschlichung führt. Gibt es eine Zulassung Gottes, so ist Gottes Wille auf eine bestimmte Weise beschränkt, durch etwas, was ihm gegenübersteht, und wir kommen in den Manichäismus hinein, mag das entgegenstehende Princip im Menschen sein oder ausser ihm. Die augustinisch-calvinische Lehre ist aus zwei gleich wesentlichen Elementen der christlichen Frömmigkeit zusammengesetzt, dem antipelagianischen, dass der Christ die volle Gemeinschaft seines Daseins mit Gott sogleich gestört fühlt, wenn er irgend etwas Gutes sich zuschreibt, und es nicht als eine Gabe Gottes um Christi willen erwiesen ansieht, und dem antimanichäischen, dass es kein reines und freudiges Gefühl der gött-

lichen Allmacht gibt, wenn nicht alles auf gleiche Weise in dem Einen Willen und Rathschluss Gottes gegründet ist.

5. Der gleiche Rathschluss Gottes zur Verdammung und Begnadigung ist keine grundlose Willkür. Ist man einig, dass Gott, damit die Welt vollständig sei, auch das menschliche Geschlecht schaffen musste (nicht blos Engel oder Thiere), so kann man auch nicht sagen, es sei grundlose Willkür, dass Gott alle diese verschiedenen Menschen neben einander geschaffen hat. Es mussten für das Gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen neben einander sein, denn erst aus dem Zusammensein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen, und aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwicklungsstufen und Sättigungspunkte entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht. Jeder kann nur der sein, der er ist, sonst wäre er gerade nicht. Wollen wir davon, dass Gott aus der der Belebung fähigen Gesammtmasse einige erwählte Punkte belebt werden lässt und andere nicht, Grund fordern, so können wir das nur mit demselben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, dass Gott von der Gesammtheit aller menschlichen Keime einige belebt und Personen werden lässt, andere nicht. Es ist dieselbe Willkür, wie bei der Schöpfung. Die Belebten, die zur religiösen Selbstentwicklung auf unbegreifliche Weise Gelangenden sind die Erwählten.

6. Gott wird bei dieser Theorie allerdings Urheber des Bösen, diess ist nicht zu läugnen, sondern zuzugestehen, aber auch im lutherischen System wird er als Urheber der Freiheit der Urheberschaft des Bösen nicht entledigt. Die bekannte Auskunft, die Freiheit mit dem Missbrauch sei besser als keine Freiheit, zeigt am deutlichsten den Mangel der Allmacht in der Nothwendigkeit, von zwei Übeln das kleinste zu wählen. Darf nun Gott nicht Urheber des Bösen sein, so muss man

sagen, dass in Beziehung auf Gott das Böse gar nicht ist, weil alles ausser der Äusserung des sinnlichen Naturtriebs und der Vorstellung des göttlichen Gesetzes in der Sünde Verneinung ist.

7. Auch bei dem *horribile* des calvinischen Dekrets in Betreff der ewigen Verdammniss der Verworfenen bleibt es nicht ganz. Ist der Zustand der Verdammten eine nothwendige Stufe, so ist es die ordnende göttliche Gerechtigkeit, die sie ausfüllt, aber dann folgt auch, theils dass die Verdammniss als eine nothwendige Stufe auch eine Entwicklungsstufe sein muss, theils dass auch die Verdammten Gegenstände der göttlichen Liebe sein müssen. Es ist dann der Unterschied zwischen den glaubig und unglaubig Sterbenden nur der Unterschied zwischen der frühern und spätern Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied, der mit der Idee einer zeitlichen Welt nothwendig gegeben ist. Zuletzt aber wird alles Todte belebt, und alles Widerstrebende in die göttliche Einheit des Ganzen aufgenommen.

In allen diesen auf die Lehre von der Prädestination sich beziehenden Sätzen trat schon damals, vor der Erscheinung der Glaubenslehre, das Schleiermacher'sche System in seiner grossen Bedeutung für die Theologie hervor, nur um so grösser war aber auch der Widerspruch, welchen eine solche Vertheidigung der calvinischen Lehre fand. Bretschneider setzte ihr [1]) die Abhandlung entgegen: Die Lehre Calvin's und der reformirten Kirche von der göttlichen Vorherbestimmung, dargestellt und nach der neuesten Vertheidigung derselben durch Herrn D. Schleiermacher beleuchtet. Im Interesse der gewöhnlichen Freiheitsidee erklärt es Bretschneider für eine Verwechslung, die Allmacht in eine Nothwendigkeit zu setzen,

1) In Schröter's und Klein's Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit. Bd. 4. S. 1. 1820.

durch welche jeder Erfolg in der Welt hervorgebracht werde, gleichsam in das Vorrecht, ganz allein zu wirken, statt in das Vermögen, alle Wirkungen, die Gott wolle, hervorzubringen. Sei die Freiheit nach Gottes Willen da, so werde sie diesen auch nicht beschränken. Eine Duplicität des göttlichen Willens liege vielmehr da, wo aus demselben sowohl die Bestimmung zur Seligkeit, als zur Unseligkeit ohne Zuthun des Menschen hervorgehe, nicht da, wo die Güte alle selig wünsche, so dass jedes moralische Geschöpf das werde, wozu es durch seine Entwicklung sich qualificire. Im Übrigen wird über das Verhältniss der calvinischen Lehre zur Moralität das Gewöhnliche auf die alte Weise wiederholt.

Die gleiche Tendenz hatte die Abhandlung Ammon's: über die Folgerichtigkeit des evangelischen Lehrbegriffs von der sittlichen Unvollkommenheit des Menschen und seiner Erwählung zur Seligkeit. Gegen die Einwürfe des Herrn D. Schleiermacher. Aus dem Magazin für christliche Prediger, Bd. 4. 1820. Ammon meint, die Hauptlehren der Reformatoren seien, in unsere Sprache übersetzt, deutlicher, d. h. pelagianischer zu fassen; den Vorwurf des praktisch Schädlichen und dass Calvin, die Vernunft abhalte, die höchsten Zwecke der göttlichen Weisheit zu erforschen, habe Schleiermacher nicht entfernt, unbillig aber sei der Vorwurf, dass auch nach dem lutherischen System die Freiheit und Allgemeinheit der Erlösung falle, am Ende laufe der Streitpunkt auf die Frage hinaus: hat Gott einen allmächtigen aber blinden und regellosen, oder hat er einen allmächtigen aber von der höchsten Weisheit und Güte geregelten Willen? Schon diese wenigen Sätze können zeigen, dass dieser neue Streit über die Lehre von der Prädestination von Seiten der Gegner Schleiermacher's nicht mit grosser Schärfe geführt wurde. Andere, aus derselben Veranlassung erschienene Schriften, wie die von Sartorius: die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höhern Sittlich-

keit, in Briefen 1821, mit einem Anhang gegen Schleiermacher's Abhandlung über die Lehre von der Erwählung, ferner Marheineke's Ottomar, Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade, 1821, und die in unmittelbarer Beziehung zu der Schleiermacherschen Abhandlung stehende De Wette'sche über die Lehre von der Erwählung, in der Berliner theologischen Zeitschrift, H. 2, bieten nichts Erhebliches dar. Soweit sie nicht in dem Kreise der alten längst bekannten Vorstellungen sich bewegen, leiden sie an einer grossen Unklarheit der Gedanken, und machen dadurch nur die Schwierigkeit des Problems, um das es sich handelt, um so klarer. Insbesondere gilt diess von der De Wette'schen Abhandlung, welche die Geschichte ruhig, ohne die Besorgniss, dass dadurch etwas verloren geht, der Vergessenheit anheimfallen lassen kann.

Die Entwicklung der Schleiermacher'schen Lehre von der Erwählung macht es von selbst klar, wie die theologische Frage, von welcher man bisher bei der Lehre von der Prädestination ausgieng, was der Mensch zu seiner Beseligung noch beitragen kann, nachdem seine Natur in Adam so sehr zerrüttet worden ist, zu der speculativen fortgeschritten ist, ob überhaupt neben der göttlichen Allwirksamkeit dem Menschen noch eine selbstständige Thätigkeit übrig bleibt? Diess ist der wesentliche Unterschied zwischen der Schleiermacher'schen Theorie und der augustinisch-calvinischen. Der aus der kirchlichen Lehre genommene sittliche Dualismus, welchen die calvinische Prädestinationstheorie in dem Gegensatz der Guten und Bösen, oder der Erwählten und Verdammten als in der Idee Gottes begründet setzt, ist von Schleiermacher aufgehoben in der Idee des allgemeinen Weltorganismus, in welchem die Verworfenen, wie die Erwählten, nur auf verschiedenen, durch dieselbe göttliche Causalität bedingten Entwicklungsstufen stehen. Dabei erscheint nun aber vor allem schon diess

als eine durch die Schleiermacher'sche Theorie selbst nicht begründete Vorstellung, dass es Verworfene im strengen Sinn auch insofern nicht geben soll, als alle einmal in einem künftigen Leben wirklich bekehrt werden werden. Soll demnach einmal eine Zeit kommen, wo alles Todte belebt und alles Widerstrebende in die Einheit des Ganzen aufgenommen sein wird, wo bleibt alsdann, ist mit Recht mit Strauss (Glaubenslehre 2. S. 462) zu fragen, die Vollständigkeit der Gattung, von welcher ja Schleiermacher sagt, dass zu ihr die ganze Mannigfaltigkeit der Mischungsverhältnisse von dem grössten Übergewicht des Geistes bis zu einem eben solchen des Fleisches wesentlich gehöre? Strauss rechnet auch diess zu der Zwittergestalt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. In der That kann man in dieser unmotivirten Vorstellung nur einen Rückfall von dem speculativen Standpunkt auf den kirchlich-theologischen sehen. Der Schleiermacher'schen Grundidee zufolge kann in Ansehung der Erwählten und Verworfenen nur von einem ruhenden Ineinandersein aller möglichen Formen und Stufen der geistigen Entwicklung die Rede sein. Es ist diess jedoch nur eine Nebenfrage, die Hauptfrage ist, ob überhaupt die speculative Betrachtung bei einer solchen Bestimmung des Begriffs der Prädestination stehen bleiben konnte, wie sie sich aus der Schleiermacher'schen Idee der absoluten göttlichen Ursächlichkeit ergibt. So wenig die neuere Speculation durch diesen Begriff, oder die Schleiermacher'sche Auffassung der Idee des Absoluten, sich befriedigt sehen konnte, ebenso wenig konnte ihr auch die durch sie bedingte Prädestinationsidee genügen.

Es fragt sich daher, wie sich die Hegel'sche Philosophie zu dieser Aufgabe der speculativen Theologie gestellt hat, wobei hauptsächlich auf Vatke, welcher in der Schrift: die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade, 1841, die Lehre von der Präde-

stination zum Gegenstand einer besondern Untersuchung gemacht hat, Rücksicht zu nehmen ist[1]). Hier wird nun vor allem dem ganzen Standpunkt, auf welchem Verhältnisse des Geistes nach abstracten Kategorien der endlichen Relation bestimmt werden, die Berechtigung abgesprochen. So gewiss der Wille auch eine Causalität sei und Wirkungen hervorbringe, so ungenügend sei doch diese Kategorie zur Bezeichnung seines concreten Wesens. Absolute Ursächlichkeit, Allwirksamkeit oder Allmacht sei daher auch eine viel zu abstracte Bestimmung des göttlichen Willens. Die Causalität als solche sei weder Bewusstsein noch Selbstbestimmung, als absolut gedacht sei sie das Eine, aber nicht das Allgemeine, und noch weniger das für sich seiende Allgemeine. Diese letztern Bestimmungen kommen erst dem Begriff und der Idee, und damit dem Subjecte zu, das Causalitätsverhältniss stelle dagegen die Vermittlung der Substanz dar, sofern dieselbe noch nicht zur Allgemeinheit des Begriffs aufgehoben sei. Man meine zwar, mit der Bestimmung der absoluten Causalität ein Allgemeines ausgesprochen zu haben, es sei aber nur das Allgemeine der abstracten Vorstellung, nicht das concret Allgemeine des Begriffs, welcher das Besondere als seine eigene Bestimmtheit umfasse, und als immanente Entwicklung und Selbstbestimmung dem wechselnden Übergehen der einen Seite in die andere entnommen sei. Nach dem Causalitätsverhältniss könne das Unbedingte nur als absolute Einheit aller endlichen Ursachen und Wirkungen gefasst werden. Der in gerader Linie fortschreitende Causalnexus, in welchem die Ursache zur Wirkung, diese wiederum zur Ursache für eine andere Wirkung werde und sofort in's Unendliche, werde zur Wechselwirkung aller Dinge, alle Dinge seien Ursache und Wirkung zugleich, sowohl bedingend als bedingt, das Absolute

1) Vgl. Zeller, die Freiheit des menschlichen Willens. Theol. Jahrb. 1846. S. 384 f.

könne daher auch nur die umfassende Einheit alles Bedingten und Bedingenden sein, so dass es nur unbedingt sei, sofern es sich alle Bedingungen selbst setze, und sich in dem Bedingten mit sich selbst zusammenschliesse. Innerhalb dieses Zusammenhangs der einzelnen Theile der Welt liege nun auch die menschliche Freiheit, sie müsse daher im Verhältniss zu den einzelnen Theilen Ursache und Wirkung, bestimmend und bestimmt zugleich, in Beziehung auf das Ganze und die göttliche Allmacht aber nur bestimmt sein; es könne daher auch nur das Gefühl der absoluten Abhängigkeit eintreten. Da Gott dem Menschen gegenüber nicht Person sei, so habe er auch keinen persönlichen eigentlichen Willen, und es falle damit die Schwierigkeit weg, die menschliche Selbstbestimmung als Product der göttlichen Selbstbestimmung zu denken, oder, was dasselbe sage, einen in sich vollständigen persönlichen Willen in einen andern übergehen zu lassen, ohne dass dadurch der eine aufgehoben würde. Dafür trete aber die andere Schwierigkeit der abstracten Einerleiheit um so stärker ein, die freie Selbstbestimmung der absoluten Causalität werde für den Einzelnen zu einem Sichbestimmtwissen, zum Gefühl der absoluten Abhängigkeit. Beide Seiten der Idee seien hier unmittelbar identisch und gehen in einander über wie Ursache und Wirkung, so dass derselbe Act der Freiheit nach der göttlichen Seite bestimmende Ursächlichkeit, nach der menschlichen bestimmte Wirkung sei. Mit dieser Auffassung der menschlichen Freiheit werde aber ihr Begriff vernichtet, und die vernünftige Totalität der Idee auf eine armselige Kategorie der endlichen Relation reducirt, welche das Freie als solches nicht angemessen bezeichnen könne; die richtige Annahme der Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit erscheine so in der Prädestinationslehre auf eine ganz ungünstige Weise. Mache man die eine Seite des Verhältnisses von vorn herein zur umfassenden Totalität, so

könne natürlich die andere Seite, weil sie in der Auffassung der ersten schon negirt sei, daneben nicht bestehen.

Im Gegensatz gegen den Begriff der absoluten Causalität definirt die Hegel'sche Philosophie das Absolute als die absolute Idee. Die freie Bewegung der Idee setzt sich durch einen absoluten Act der Selbstentäusserung als Sphäre der Nothwendigkeit, worin Vernunft und Freiheit nur innerlich sind. Dieses Ansich der Natur ist der in ihr verborgene Gott, welcher erst mit der Durchbrechung der Schranke der Nothwendigkeit als freier Geist geboren und dem Geist offenbar wird, und dann auch die Sphäre des Nothwendigen als Wiederschein seiner Freiheit erkennen lässt. Die Natur ist die selbstlose ungeistige Objectivität, und daher in Beziehung zu Gott nicht das Reich der Freiheit und Selbstoffenbarung, sondern nur die nothwendige Bedingung desselben. Da nun aber die äusserliche Objectivität nur in Beziehung auf den subjectiven Begriff denkbar ist, da dieser als das Innere in jener enthalten und die treibende Macht ist, kraft welcher die Natur stufenweise in sich geht, bis der Begriff im Geiste sich selbst hervorbringt und zum Subject-Object wird, so wirkt Gott selbst in seiner Entäusserung und führt dieselbe als das an sich seiende Princip und als der treibende Endzweck stufenweise zur Freiheit und Idealität zurück. Der endliche Geist ist in seiner natürlichen Unmittelbarkeit zunächst Product der Natur, zugleich ist aber das göttliche Ansich der Natur als reale Möglichkeit des Fürsichseins gesetzt, der Mensch ist nach dem göttlichen Bilde geschaffen, und diese potenziell gesetzte Vernunft und Freiheit ist die absolute Wahrheit der Natur, in welcher die Idee aus ihrer Entäusserung zur an und für sich seienden Identität zurückkehrt. Die geistige Entwicklung des Menschen ist eine stufenweise Befreiung von der Naturbestimmtheit. Aber es fragt sich nun, in welchem Verhältniss der subjectiv menschliche Wille, der die eine Seite

der Idee der Freiheit ist, zu der göttlichen Wirksamkeit steht. Welche Antwort die Prädestinationslehre auf diese Frage gibt, ist schon gezeigt, aber auch der Pelagianismus führt nur zu einer abstracten Einerleiheit des göttlichen und menschlichen Willens. Sagt man nemlich, dass der Mensch ein wollendes Ich ist, hat er von Gott oder durch den Willen Gottes, und zwar ohne eigenes Zuthun, so heisst diess ja so viel als: das menschliche Ich ist als Selbstbestimmung nicht durch sich thätig, ist also auch nicht menschliche Selbstbestimmung, sondern Gott allein ist darin thätig, es ist also blos Selbstbestimmung Gottes, und wenn die Selbstbestimmung des Menschen in der That nur Selbstbestimmung Gottes ist, so ist es auch die Qualität derselben.

Die Antwort auf jene Frage ergibt sich nur aus der gedankenmässigen Bestimmung des Verhältnisses Gottes als reiner Idee zur Natur. Ist die Natur die äusserliche Objectivität der unmittelbar gesetzten Idee, so erfolgt in der menschlichen Vernunft und Freiheit die Aufhebung aller Schranken des natürlichen Daseins. Die Intelligenz als Vernunft und Freiheit hat daher eine creatürliche, endliche, und eine göttliche, ewige, unendliche Seite. Nach jener kommt sie von der Natur, dem aus Gott entlassenen Andern, und vermittelt sich durch das natürliche und endliche Dasein, nach der zweiten ist sie Ebenbild und Offenbarung Gottes, und damit die unendliche Rückkehr aus dem Gegensatz, welchen das äusserliche Object zum unendlichen Subject bildet. Die zu ihrem höhern Selbstbewusstsein entwickelte Vernunft und die als wahrhafte Selbstbestimmung sich bethätigende Freiheit des Menschen ist nach der endlichen Vermittlung Schöpfung, nach dem wahrhaften Wesen aber Offenbarung und Freiheit Gottes. Die abstracte Einerleiheit der creatürlichen und göttlichen Seite der Freiheit kann man nur so abweisen, dass man die Entwicklungsstadien der Indifferenz, Differenz und concre-

ten Einheit wohl unterscheidet und die göttliche Freiheit nicht als eine die Natur schaffende, sondern umbildende Macht, nicht als concreten Willen, welcher einen andern Willen will, d. h. sich selbst dazu bestimmt, sondern als die eine Seite der Idee denkt, welche die andere Seite als schon vorhanden voraussetzt. Als Geist und Freiheit offenbart sich Gott erst, wenn das creatürliche Dasein ihm gegenübersteht, da alle Manifestation Subject-Object, Aufhebung einer schon bestehenden Schranke ist. Die endliche Freiheit, welche noch nicht zur Einheit der göttlichen aufgehoben ist, ist keine wahrhafte Selbstbestimmung, sondern der innere Widerspruch der Erscheinung im Verhältniss zur Idee des Willens. Ebendarum ist hier dem menschlichen Willen eine relative Selbstständigkeit zuzuschreiben, damit beide Seiten nicht zur Einerleiheit zusammensinken, oder die Schuld des Bösen auf Gott zurückfällt. Es ist daher darauf zu reflectiren, wie sich der endliche Geist aus der Naturnothwendigkeit befreit, und sich auf der andern Seite auch von seinem ewigen, urbildlichen Wesen unterscheidet. Es ist im Process der absoluten Idee begründet, dass die Seite ihrer Besonderheit in eine Reihe objectiver, relativ selbstständiger Existenzen auseinandergeht. In diesem Gegensatz des Besondern zu der absoluten Einheit liegt der Begriff des Creatürlichen, als des Andern, welches in die unendliche Subjectivität Gottes nicht zurückgenommen ist. Der endliche Geist kommt unmittelbar von der Natur und nur an sich von Gott, und ist in seiner unmittelbaren Erscheinung weder Ich, noch Freiheit. In diesem Zustand ist der Geist nur die zur Subjectivität concentrirte substanzielle Naturmacht, es waltet in ihm nur der göttliche Wille der Nothwendigkeit, und zwar in unmittelbarer Einheit mit dem Subject. Als der natürliche Geist entspricht aber der Geist seinem Begriff ebenso wenig, als der natürliche Wille der Nothwendigkeit dem Begriff der göttlichen Freiheit, die äussere Erscheinung steht im Widerspruch mit dem an

sich seienden Innern und muss daher aufgehoben werden. Diess geschieht, indem die Indifferenz der Seiten des natürlichen Geistes in die Differenz auseinanderschlägt. Der natürliche Wille im Zustand der Indifferenz ist unmittelbar identisch mit dem göttlichen Willen der Nothwendigkeit, mit der Differenz der Willens-Momente wird diese unterschiedlose Einheit aufgehoben, der Wille der Nothwendigkeit wirkt fort in der Bethätigung der Naturbasis und in dem Entwicklungsgesetz der Freiheit, er wird aber aufgehoben in der Willkür oder in der endlichen Seite des Willens. Sündigen kann der Mensch nur, sofern in dem Process, welcher den Übergang der Nothwendigkeit zur endlichen Freiheit darstellt, auch der Gegensatz der endlichen Erscheinung und des wahrhaften Wesens des Geistes, der menschlichen und göttlichen Seite in das Bewusstsein tritt.

Mit dem Gottesbewusstsein ist auch erst das Bewusstsein der für sich seienden menschlichen Subjectivität gegeben, denn die Bestimmtheit oder Schranke derselben wird nur gewusst oder gefühlt im Verhältniss zu der andern Seite, gegen welche sie die Grenze bildet, und das Bewusstsein der Endlichkeit ist unmittelbar ein Bewusstsein der an sich seienden Unendlichkeit oder der höhern Bestimmung des Menschen. Indem sich so der Geist von sich unterscheidet, um durch Überwindung seiner endlichen Erscheinung die absolute Form der Idee zu erreichen, Geist für den Geist zu sein, kommt innerhalb der Differenz Gott auf die eine und der Mensch auf die andere Seite zu stehen. Als Willkür und Widerspruch des in sich getheilten Willens ist die Sünde weder durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit, noch durch den der Freiheit gewirkt, sie ist nicht Selbstbestimmung der Naturmacht, weil diese nur an sich Selbst und Freiheit, und auch nicht Selbstbestimmung Gottes, weil diese nur das Gute ist, sondern nur Selbstbestimmung des endlichen Willens. So gewiss diese Sei-

ten auseinander gehalten werden müssen, so gewiss ist auch dieser Begriff der Sünde der richtige. Das Dasein und die Nothwendigkeit der Sünde aber ist bedingt durch die Bewegung des Willens aus der Unmittelbarkeit durch die Willkür zur wahrhaften Freiheit. Die Sünde, soweit sie nothwendig ist, ist mittelbar durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit gesetzt, unmittelbar aber durch die subjectiv menschliche Willkür. Für Gott fällt die Sünde nicht in die Bewegung seiner Freiheit, sondern, jedoch nur mittelbar, seiner Nothwendigkeit. Diese letztere ist aber allerdings die Bedingung der erstern, und so das Böse die Bedingung der wirklichen Freiheit. Durch diese Auffassung der endlichen Seite des Willens wird jede Vorstellung von göttlicher Willkür ausgeschlossen. Gott kann alles, was er will, und will alles, was er kann, sein Nichtwollen ist zugleich ein Nichtkönnen, und sein Nichtkönnen ein Nichtwollen. Gott will das Gute nur in der Einheit seines Willens mit der nothwendigen Bedingung seiner Realität, dem subjectiv menschlichen Willen, und er kann es auch nur so wirken, weil seine unbedingte Macht in der concreten Form der Freiheit die Einheit beider Seiten ist. Ebenso will Gott das Böse als solches nicht hindern, weil darin die subjective Möglichkeit der freien Hemmung fehlt. Der wirkliche Wille Gottes ist unmittelbar auch That, weil er nur als Idee und daher auch nur in der Einheit mit dem menschlichen Willen eintritt. Das Heil aller in unbedingter Allgemeinheit will Gott nur an sich, sofern man von der Vermittlung desselben abstrahirt, in der Wirklichkeit aber das Heil derer, welche dasselbe frei ergreifen.

An diesen letzten Sätzen stellt sich vollends heraus, in welchem Verhältniss die Hegel'sche Freiheits- und Prädestinationslehre zur Schleiermacher'schen steht. Was schon Schelling gesagt hat, um den Menschen mit seiner Freiheit, die ausserhalb des göttlichen Wesens von dessen Allmacht noth-

wendig erdrückt werde, zu retten, bleibe kein anderer Ausweg übrig, als den Menschen mit seiner Freiheit in das Wesen Gottes selbst zu flüchten, zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott ist, und seine Thätigkeit mit zum Leben Gottes gehört, ist der Grundgedanke beider Theorien. Die Immanenz des Unendlichen und Endlichen, oder Gottes und der Welt, wird auf dem Punkte des Systems, auf welchem wir hier stehen, zur Einheit der Gnade und der Freiheit, des göttlichen und menschlichen Willens, so dass der menschliche Wille die Form ist, in welcher der göttliche sich verwirklicht. Es sind nicht zwei persönliche Willen, sondern zwei Seiten Einer Persönlichkeit, welche von oben herab angesehen die göttliche, von unten hinauf betrachtet die menschliche, in ihrer Einheit die göttlich-menschliche ist, oder, wie Marheineke sagt (Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 317), im Geiste sind Gnade und Freiheit eins, beide in ihrem Fürsichsein aufgehoben, die Gnade ist nicht ein solches Thun, dass es nur ein göttliches wäre, noch die Freiheit ein solches Thun, dass es nur ein menschliches wäre, weil jenes nur ein abstractes, nicht wesentlich wirksames, dieses nur ein endliches und beschränktes wäre, ohne alle Beziehung auf das wahrhaft Gute und Göttliche, es ist vielmehr dieser Geist der göttlich-menschliche, in welchem die Differenz des Göttlichen und Menschlichen aufgehoben ist. Den Unterschied zwischen beiden Theorien macht nur der Hegel'sche Process aus, welchem zufolge Gott nicht blos die Einheit der Welt, sondern als der absolute Geist die übergreifende und in diesem Übergreifen die zur persönlichen Freiheit sich entwickelnde Idee ist. Indem der Process es von selbst mit sich bringt, dass Natur und Geist auseinander gehalten werden, ist es so auch erst möglich, die Sünde und den endlichen Willen im Gegensatz gegen Gott bestimmter zu fixiren. Sofern aber in dem Process alles nur als ein wesentliches Moment des allgemeinen Processes begriffen werden

kann, kann es auch hier zu keiner eigentlichen Wahlfreiheit kommen. Man hat zwar gesagt, das Hegel'sche System fordere den Begriff der Wahlfreiheit als den höhern Begriff der Freiheit. Die Unterscheidung des Geistes vom natürlichen Dasein, das Selbstbewusstsein an und für sich sei unerklärlich, wenn nicht im Geiste selbst das Moment der Freiheit von aller blos natürlichen Causalität, der Zufälligkeit gegen die äussere Bestimmung zugegeben werde. Dieser Forderung genüge aber der Begriff der Selbstbestimmung vermöge innerer Nothwendigkeit noch nicht, da die individuelle Natur, als Natur, doch selbst wieder das Produkt äusserer Causalität, der bei der Bildung des Individuums wirksamen Kräfte u. s. w. sei; so kämen wir hiemit noch zu keinem specifischen, sondern erst zu einem graduellen Unterschied des geistigen Lebens vom animalischen. Oder die Sache *a priori* angesehen: wo bliebe das Andere, in welchem sich die absolute Idee verwirklicht, wenn es doch nie zum wirklichen Anderssein, zu einer von der Nothwendigkeit des allgemeinen Geschehens unabhängigen Selbstbestimmung käme? Allein die Freiheit bleibt auch so nur Freiheit von der Naturnothwendigkeit, nicht aber Freiheit von der Nothwendigkeit des Processes, oder der der Idee, der Vernunft immanenten Nothwendigkeit. Wäre der absolute Geist die absolute Wahlfreiheit, so wäre ja ebendamit auch die Möglichkeit gesetzt, dass er ebensogut die absolute Unvernunft als die absolute Vernunft ist, die absolute Wahlfreiheit wäre nur die absolute Willkür und Zufälligkeit, das höchste absolute Princip wäre also nicht die Idee, sondern der Zufall. Ist es nun auf diesem Standpunkt nicht möglich, über den allgemeinen Determinismus der Idee hinauszugehen, so kann auch die Freiheit des Individuums nur die Determination desselben durch seine eigene Natur, als ein Moment der Idee, sein.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

Nachdem die mit dieser Lehre zusammenhängenden Dogmen eine ganz andere Gestalt erhalten hatten, konnte auch sie nicht dieselbe bleiben. Sobald man den Tod Christi nicht mehr als die unmittelbare Ursache der Sündenvergebung betrachtete, konnte man auch den Glauben nicht mehr als rechtfertigend im Sinne des alten Lehrbegriffs nehmen. Der Glaube begriff zugleich die Besserung in sich, er war im weiteren Sinn überhaupt die Annahme und Befolgung der christlichen Lehre, in welcher Beziehung man besonders auch daran erinnerte, dass die paulinische Lehre vom Glauben ebenso aus dem Gegensatz gegen die jüdische Meinung von dem Werth der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu erklären sei, wie die lutherische aus dem Gegensatz gegen die katholische Lehre von den guten Werken. Auf diesem Wege bildete sich die rationalistische Rechtfertigungslehre, deren bezeichnendster Ausdruck die sog. Überzeugungstreue ist, wie besonders D. Paulus in der bemerkenswerthen Abhandlung im Neuen theol. Journ. 1796. S. 211 (vgl. 1795. S. 381) den Begriff der πίστις bestimmt hat, im Gegensatz gegen die ἔργα νόμου, welche nicht ceremonielle, sondern legale, blos der Materie nach mit dem Gesetz übereinstimmende Handlungen sein sollen. Die Lehre des Apostels ist: ächte Rechtschaffenheit besteht darin, dass man aus thätiger Überzeugung innerlich handelt, im Wollen und Handeln nach der redlichen Überzeugung, dass man etwas wollen und thun solle, dass dieses Wollen und Thun dem Willen Gottes gemäss sei. Diess ist die δικαιοσύνη πίστεως. Die δικαίωσις selbst ist an sich nicht Erklärung, dass man etwas sei, was man nicht wirklich ist, folglich an sich nicht Lossprechung von den Strafen der Sünde oder Sündenvergebung. Aber unmittelbare Folge davon ist dann doch eben diese Sündenvergebung, sofern ein solcher Rechtschaffener, wenn er gleich nichts als Lohn fordern kann, doch von der

Gottheit selbst von allen für seine Heiligung entbehrlichen Übeln losgesprochen und alles möglichen Heils über Erwarten gewürdigt wird. Die πίστις ist mit Einem Worte Überzeugungstreue, welche dem, der sie hat, als wirkliche Gerechtigkeit angerechnet wird. Dagegen hielt Storr besonders auf dem Grunde der paulinischen Lehre den alten Begriff der Rechtfertigung fest, welchem zufolge der Sünder nur als gerecht behandelt wird.

Je mehr man den alten Begriff der Rechtfertigung und den Gegensatz des Glaubens zu dem Praktischen der Werke fallen liess, desto gleichgültiger musste der Unterschied der protestantischen und der katholischen Lehre erscheinen. Schon Swedenborg hat behauptet, es sei zwischen den Katholiken und Protestanten *talis conformitas, ut vix alicujus momenti differentia intersit, praeter quod illi fidem et charitatem conjunxerint, hi illas distinxerint — discrimina, quae intercedunt,* seien *plus verbalia, quam realia.* Die Katholiken haben doch auch die Dogmen von der *imputatio meriti Christi* und der *justificatio per fidem,* und die Protestanten können die Werke nicht ausschliessen, sie nehmen sie nur in einer andern Form wieder auf[1]). Diese Conformität behauptet Swedenborg, weil er in der lutherischen Imputationslehre eine nicht

1) *Reformatores distinxerunt inter opera legis profluentia ex proposito et voluntate et inter opera legis profluentia ex fide ut a vena libera et spontanea, et haec bona vocaverunt fructus fidei. Ex his penitus inspectis et collatis non apparet discrimen ipsorum operum, sed modo qualitatis illorum, videlicet, quod haec proficiscuntur ex homine sicut ex subjecto passivo, illa autem sicut ex subjecto activo, proinde spontanea illa sicut ex hominis intellectu et non simul ex ejus voluntate, hoc dicitur, quoniam homo non potest non conscius esse, dum fiunt, quia illa facit, et conscius fieri est ex intellectu. Attamen quia Reformati etiam poenitentiae exercitia et luctas cum carne praedicant, et haec non fieri possunt ab homine nisi ex ejus proposito ex voluntate, et sic ab illo sicut ab ipso, consequitur, quod actualiter sit conformitas. Summaria Expositio doctrinae novae ecclesiae.* Amstel. 1769. S. 14 f. Vgl. Tafel, Lehrgegens. d. Kath. u. Prot. 1835. S. 330 f.

minder grosse Verirrung sah, als in der orthodoxen Trinitätslehre. Das eigentliche Wesen der Rechtfertigung setzte er nicht sowohl in den Glauben, als vielmehr in die Liebe [1]). Der Glaube für sich ist etwas Leeres und Todtes [2]). Nur wenn der Glaubige sein Herz der uneigennützigen Liebe öffnet, hört er auf, durch seinen Glauben die Seligkeit verdienen zu wollen, weil er nur dann das Gute um des Guten willen liebt, während er vorher nur selig werden wollte, bei aller Dankbarkeit also im Herrn nur sich selbst geliebt hat. Von dieser Ansicht aus, die ganz in den Principien des Swedenborgischen Systems begründet ist, war es nur eine milde Beurtheilung der lutherischen Rechtfertigungslehre, wenn sie von der katholischen nicht wesentlich verschieden sein sollte.

Aber auch protestantische Theologen, selbst ein Supranaturalist der Storr'schen Schule, wie Engel (Arch. für die Theol. I, 2. S. 469), urtheilen ebenso: Auf dem höhern Standpunkt erscheine die Divergenz beider Systeme über das Dogma von der Rechtfertigung mehr als Logomachie. Beide Systeme seien unstreitig darin eins, dass ohne echte sittliche Besserung die Rechtfertigung nicht möglich sei, nur stelle das katholische die sittliche Besserung ausdrücklich als die vorläufige Bedingung auf, das protestantische wolle aber nicht behaupten, dass Gott bei der Sündenvergebung auf die sittliche Besserung keine

---

1) Gerecht sind die, *qui in bono charitatis erga proximum sunt ex Domino, nam Dominus solus justus est, quia solus justitia, idcirco homo quantum boni a Domino recipit, hoc est, quantum et quale Domini apud se habet, tantum justus ac justificatus est, quod Dominus justitia factus sit, est per quod humanum suum ex propria potentia divinum fecit, hoc divinum apud hominem, qui recipit illud, est justitia Domini apud illum, et est ipsum bonum charitatis erga proximum, nam Dominus est in bono amoris, et per id in vero fidei, quia Dominus est ipse divinus amor.*

2) *Confidentia, seu fiducia, quae dicitur fidei, et vocatur ipsa fides salvans, non est confidentia seu fiducia spiritualis, sed naturalis cum est solius fidei, confidentia seu fiducia spiritualis essentiam et vitam suam habet ex bono amoris, non autem ex vero fidei separatae, confidentia fidei separatae est mortua.*

Rücksicht nehme. Beide Systeme seien darin mit einander einverstanden, dass zur wirklichen Aufnahme des Sünders in ein seliges Verhältniss gegen Gott vorzüglich seine innere sittliche Wiederherstellung gehöre und die wirkliche Begnadigung ihm nur unter dieser Bedingung angeeignet werden könne. Auf diese Weise lässt sich freilich die Differenz der beiden Systeme ausgleichen, wenn der Glaube die ganze im Innern des Menschen vorgehende Veränderung sein soll, nur wird hierin niemand den echt protestantischen Begriff des Glaubens erkennen können. Es ist auch so wieder der Protestantismus, welcher von seiner frühern Lehrform, als einer zu strengen, nachlässt, und die katholische als die angemessenere anerkennt. Glaubte doch selbst auch Schleiermacher dem Katholicismus eine solche Concession machen zu müssen. Schleiermacher (Glaubenslehre 1. A. 2. B. S. 316) näherte sich in der Lehre von der Rechtfertigung der römischen Lehrweise dadurch, dass er unter der Rechtfertigung nicht blos die in einem declaratorischen Akt sich äussernde göttliche Thätigkeit verstand, sondern die ganze, das neue Leben in dem Menschen begründende göttliche Thätigkeit, weil ein Gericht freilich eine blos erklärende Funktion sei und also auch nur declaratorische Akte ausüben könne, indem die Handlungen, auf welche sich diese beziehen, ihm gegeben werden müssen, hier aber die ganze Entwicklung des menschlichen Lebens selbst in dem Umfang des in der göttlichen Allmacht begründeten Seins erfolge, und Gott nichts blos gegeben werden könne, worüber er auch blos zu urtheilen hätte, oder weil, wie Schleiermacher (2. A. 2. B. S. 218) sich ausdrückt, der declaratorische Akt nur durch den Zusammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Christi etwas wird, und wenn wir uns diese auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurückführen, uns das Declaratorische wieder in dem Schöpferischen entschwindet.

Katholische Theologen, wie Möhler, haben diess als eine dem katholischen Dogma dargebrachte Huldigung genommen, Schleiermacher hat aber sehr bestimmt gegen die Voraussetzung protestirt, dass er den katholischen Lehrtypus hier schlechthin dem evangelischen vorziehe. Es sei ja nur scheinbar, dass unser Gegensatz gegen die römische Kirche auf der declaratorischen Beschaffenheit des Rechtfertigungsaktes liege, auch bei seiner Läugnung dieser Beschaffenheit bleibe es doch dabei, dass der Mensch gerechtfertigt sei, sobald der Glaube in ihm gewirkt worden, ihr Interesse dagegen sei festzustellen, dass er es erst durch die Werke werde, wesswegen sie Glauben und Rechtfertigung möglichst weit auseinander bringe, um dann desto leichter die Rechtfertigung des Menschen als von seiner Heiligung abhängig darstellen zu können.

In einem etwas andern Sinne will auch Nitzsch die Rechtfertigung nicht blos als immanente oder intransitive Thätigkeit betrachtet wissen, es sei diess eine Lehre, die nur solange gelte, als die Concordienformel und ihre Freunde die Vermischung der Rechtfertigung mit der Heiligung abzuwehren, und ihren Standpunkt der Eingiessung gegenüber zu wahren gehabt haben. Die Rechtfertigung sei eine Mittheilung, sie theile den Frieden Gottes mit, indem sie die Furcht hinwegbringe, die dem kindschaftlichen Gefühl hinderlich sei. Sei nun der Rechtfertigungsact transitiv oder mittheilend, so lasse sich, diess wird gegen Schleiermacher bemerkt, nun auch erst erkennen, dass er und wie er declaratorisch sei. Gott spreche sein Urtheil weder in sich hinein, noch in die Weltgeschichte heraus, ob es gleich da und dort gültig sei und werde, er spreche es in das Bewusstsein des Glaubigen hinein, der Geist der Gnade gebe Zeugniss unserm Glaubensgeist, dass wir Gottes Kinder seien. In dieser Beziehung habe Schleiermacher nicht Recht gehabt, den Gedanken der besondern Kundgebung des göttlichen Rathschlusses zu beseitigen. Die lebendige Beson-

derung der allgemeinen Wirkung Christi sei nicht nur bei der Bekehrung mit Schleiermacher, sondern gleicherweise bei der Rechtfertigung zu denken, nur dass die Rechtfertigung das in Betrachtung ruhende Selbstbewusstsein, die Bekehrung aber mehr die Willensbewegung betreffe. Schleiermacher leugnet jedoch nur eine Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsacte oder Decrete, sagt dagegen selbst, jeder Act der Bekehrung sei, insofern zugleich das Bewusstsein der Sündenvergebung und der Kindschaft Gottes mit dem Glauben entstehe, in dem Menschen selbst eine Declaration des allgemeinen göttlichen Rathschlusses, um Christi willen zu rechtfertigen. Diese Declaration im Bewusstsein des Menschen ist das nothwendige Correlat zum göttlichen Rechtfertigungsact, wodurch dieser im Bewusstsein sich reflectirt, also nicht blos immanent, sondern transitiv ist. Dieses Transitive denkt sich nun aber Nitzsch anders als Schleiermacher, dieser als eine Wirkung der göttlichen Allmacht und darum auch nur als etwas Allgemeines, jener als einen besonderen Act, durch welchen Gott das Urtheil seines Selbstbewusstseins in Betreff jedes Einzelnen zum Selbstbewusstsein der Einzelnen selbst macht. Dabei wird zugleich von Nitzsch und Schleiermacher, wie auch schon von Tittmann, die Rechtfertigung von der Sündenvergebung genauer unterschieden. Jene begreife nemlich diese, diese nicht jene schon in sich. Die Sündenvergebung selbst, sofern sie schon dem Bewusstsein sich zueignet, sei nur negative Seligkeit, zu welcher das Positive der Kindschaft hinzukommen müsse, in der Rechtfertigung aber sei beides als eins gesetzt. Es ist diess von keiner besondern Bedeutung, da das negative Moment der Sündenvergebung immer das überwiegende bleiben muss.

Die Rationalisten hielten sich in der Lehre von der Rechtfertigung nur an das subjective Moment, den Glauben, welchen sie mit der Besserung und Sinnesänderung zusammennahmen, wesswegen in den rationalistischen Lehrbüchern der

Dogmatik von der Rechtfertigung nicht gerade immer besonders die Rede ist, wie z. B. dem Henke'schen, ohne genauer zu untersuchen, wie in der Rechtfertigung objectiv, an sich oder in der Idee Gottes als Einheit gesetzt ist, was nur eine zeitlich sich entwickelnde Veränderung ist. Die tiefere speculative Betrachtung kann diese Frage nicht übergehen, da sie wesentlich zum Begriff der Rechtfertigung gehört, wobei es sich sodann auch darum handeln muss, in welchem Verhältniss die in die Rechtfertigung gesetzte Einheit zu Christus zu denken ist. Unter diesen Gesichtspunkt hat Kant, dessen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" trotz ihrer rationalistischen Richtung auch hierin sehr richtig ein Problem der speculativen Theologie auffasst, die Lehre von der Rechtfertigung gestellt. Wie Christus nach Kant das personificirte Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit ist, so ist ihm die Rechtfertigung als Aneignung der Gerechtigkeit Christi die Beziehung unserer Gesinnung auf jenes Ideal. Die sittliche Gesinnung, die wir in jenem Ideal uns denken, ist für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wofern nemlich der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Immer freilich wird sie eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemässen Lebenswandel bestehen müsste, dergleichen uns, vermöge des unendlichen Abstandes zwischen dem Bösen, von welchem wir ausgehen, und dem Guten, das wir in uns bewirken sollen, in keiner Zeit erreichbar ist. Dennoch wird die Gesinnung jenes Ideals dem Menschen, der die seinige mit ihr vereinigt und nach ihr bestimmt hat, ungeachtet des Zurückbleibens der wirklichen Ausführung zugerechnet, sofern der durch die Aufnahme jener Gesinnung in seine Maxime im Menschen begründete continuirliche Fortschritt zum Guten in der intellectuellen Anschauung eines Herzenskündigers als ein auch

der That nach vollendetes Ganze erscheint (Religion innerhalb u. s. w. S. 83 f. vgl. 55).

An die Stelle dieses Ideals kommt bei Schleiermacher die Einheit des urbildlichen und geschichtlichen Christus, zu welchem der Mensch nicht blos in Beziehung steht, sondern mit welchem er durch die Lebensgemeinschaft eins wird. Denn der Glaube, durch welchen in dem sich bekehrenden die Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt, die Rechtfertigung genannt wird, besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, welche man durch die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus erlangt. Nach Hegel ist der Glaube die Wahrheit, die Voraussetzung, dass an und für sich und gewiss die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens ist das Subject fähig, sich selbst in diese Einheit zu setzen, d. h. im Glauben, als der Gewissheit der Versöhnung wird die objective Versöhnung auch zu einer subjectiv gewussten. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig, die Schwierigkeit aber ist, dass das Subject verschieden ist vom absoluten Geist. Gehoben ist diess dadurch, dass Gott das Herz des Menschen ansieht, den substanziellen Willen, die innerste, alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen. Ausser diesem innern Willen, verschieden von dieser innerlichen, substanziellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Äusserlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, dass er Fehler begehen, dass er existiren kann auf eine Weise, die dieser wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist. Aber die Äusserlichkeit, das Anderssein überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewusst. Denn in der Idee ist das Anderssein des Sohns ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment. Diess ist die Idee, als der Process des Subjects in und an ihm

selbst, das Subject ist in den Geist aufgenommen, ist geistig so dass der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieses sein reines Selbstbewusstsein, das die Wahrheit weiss und will, ist eben der göttliche Geist in ihm. Was also bei Schleiermacher die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus ist, ist bei Hegel das Aufgenommensein des Subjects in den Geist, und die Rechtfertigung ist das Wissen davon, das Bewusstsein des Subjects von seiner Einheit mit dem absoluten Geist. Diese Einheit bestimmt Strauss näher als die Einheit mit der Idee der Menschheit, so dass an die Stelle der abstracten Idee der Menschheit, die nur das Kant'sche Ideal gibt, die concrete Idee der Menschheit tritt. Denken wir die Idee der Menschheit concret, als den in sich geordneten Complex aller Unterschiede von Volks- und Individualcharakteren, von Zeit und einzelnen Geistern: in dieser Idee, als dem Heiland, ist jeder Einzelne versöhnt und gerechtfertigt, sofern es das Wesen der Idee ist, das sich im Zusammenhang mit allen andern auch in seiner Gestalt zur Wirklichkeit bringt. Aber nicht schlechthin, sondern nur sofern er jene Idee in sich erzeugt, oder glaubt, hat der Einzelne in ihr seine Rechtfertigung. So lange er nur unmittelbar ist, der er ist, festhaltend an seiner Individualität, ohne sich über sie zum Mitgefühl und zur Anschauung des gesammten Gebiets menschlicher Natur zu erheben, ist er mehr Thier als Mensch, von blinder Begierde umgetrieben, oder nur an sich Moment der Idee, die ihm ebendesswegen nur in ihrer abstracten Gestalt, als verdammendes Schreckbild gegenübertritt. Erst wenn sie als concrete in ihm zum Leben kommt, wenn er gelernt hat, sich als Glied des Ganzen zu empfinden, und seine Schranken als die Kehrseite fremder Realität, als wesentliche Formbestimmung der Idee, zu erkennen, ist er in der Beschränktheit frei, in Schmerz und Leidenschaft deren Herr, und des göttlichen Lebens der Idee wirklich theilhaftig.

Die Lehre von der Kirche.

In der vorigen Periode handelte es sich um den grossen Gegensatz des katholischen und protestantischen Begriffs der Kirche, welcher selbst wieder auf dem Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche beruhte. In unserer Periode musste die mehr und mehr sich ändernde Ansicht von dem Positiven der Religion grossen Einfluss auf die Lehre von der Kirche haben. Da nicht blos die Rationalisten, sondern auch die Supranaturalisten gegen das kirchliche Bewusstsein sich sehr gleichgültig verhielten, so fehlte es ihrer Behandlung der Lehre von der Kirche an allen festen Principien. Einen deutlichen Beweis gibt davon die Storr'sche Dogmatik. Storr macht es als Recht der christlichen Gesellschaft geltend, *rejicere doctorem, quem palmario societatis consilio repugnare censet, tametsi fieri potest ut judicium ecclesiae falsum sit, et repudiata institutio doctrinae Christi, quam sequi consilium est ecclesiae, exquisitius congruat, quam recepta doctrinae forma.* Es soll demnach in der protestantischen Kirche eine zwingende Glaubensauctorität geben, von welcher man sich zugleich gestehen muss, dass sie ebenso gut den Irrthum als die Wahrheit sanctioniren kann. Hiedurch wird ja geradezu der denkenden Vernunft blinde Passivität in Glaubenssachen zur Pflicht gemacht. Storr sagt sodann weiter, wer aber die göttliche Auctorität Christi selbst verwerfe, sei in der That gar kein Protestant, da es zum Begriff der Protestanten neben der Verwerfung der menschlichen Auctorität gehöre, *ut sacras literas unicam, sed hac ipsa de causa certissimam illam regulam esse credant, secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat.* Soll aber die heilige Schrift die infallible Glaubensregel sein, so muss es auch eine infallible Regel der Interpretation der Schrift geben, welche in der protestantischen Kirche nur die Symbole sein könnten, von deren Auctorität doch Storr selbst in der ganzen Anlage und Behandlung seiner Dogmatik sich freigesprochen

hat. Nachdrückliche Protestationen gegen die Auctorität der Symbole, gegen Glaubenszwang und Beschränkung der Lehrfreiheit, enthalten die rationalistischen Lehrbücher der Dogmatik in der Lehre von der Kirche, so vieles sie aber, wie namentlich das Wegscheider'sche, aus dem protestantischen Kirchenrecht über das Verhältniss von Kirche und Staat, die Verfassung und das ganze Regiment der Kirche in die Dogmatik hereinziehen, so gering ist der eigentlich dogmatische Inhalt der Lehre von der Kirche. Dürftiger kann die Lehre von der Kirche nicht behandelt werden, als von Henke geschehen ist, in dessen Lineam. S. 224 die ganze Lehre von der Kirche in dem Satze besteht: *prospectum est a providentia Dei potissimum per constitutam a rei christianae primordiis hominum ad communem religionis hujus usum juncto studio suo capiendum societatem, sive per ecclesiam chr.* Für diesen Zweck sei *institutum ministerium ecclesiasticum, sive peculiaris docentium ordo, qui continuaret in feliciter coepto a Christo et Apostolis negotio,* wobei das Zusammentreffen der rationalistisch-protestantischen Dogmatik mit der katholischen sehr bemerkenswerth ist, indem die letztere auf dieselbe Weise aus dem Zweck der Religion und der Kirche ein stehendes Lehramt in ihrem Sinne deducirt.

Nach dieser haltungslosen und inhaltsleeren Behandlung des Dogma von Seiten der Supranaturalisten sowohl als der Rationalisten hat dasselbe einen wesentlichen Fortschritt erst durch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre gemacht, in welcher der Abschnitt über die Kirche einer der schönsten Theile des künstlich geordneten Ganzen ist. In einer Glaubenslehre, deren Princip das auf die christliche Gemeinschaft sich gründende christliche Bewusstsein ist, musste die Lehre von der Kirche eine ganz andere Bedeutung und Stellung erhalten, als ihr die Supranaturalisten und Rationalisten geben konnten, welchen das kirchliche Bewusstsein auf gleiche Weise ent-

schwunden war. Der Gesichtspunkt, unter welchen Schleiermacher die Lehre von der Kirche stellt, ist die Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung, und die Lehre selbst zerfällt in die drei Hauptstücke von dem Entstehen der Kirche, dem Bestehen derselben in ihrem Zusammensein mit der Welt, und von der Vollendung der Kirche. Die Hauptfragen enthält das zweite Hauptstück, welches zuerst die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche aufstellt in den Lehrstücken von der heiligen Schrift, vom Dienst am göttlichen Wort, von der Taufe, dem Abendmahl u. s. w., sodann das Wandelbare untersucht, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt, wobei sowohl von der Mehrheit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren, als auch von der Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren die Rede ist. Den Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bestimmt Schleiermacher so: Dadurch, dass die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne dass auch die Welt einen Einfluss auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang, dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche. Schleiermacher fasst daher diesen Gegensatz weit höher. Was nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die unsichtbare Kirche heisst, davon ist das Meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das Meiste nicht Kirche. Wenn es auch gelänge, alle nicht Wiedergeborenen ausserhalb der Kirche zu halten, so wäre die Gesammtheit der Wiedergeborenen doch nur die sichtbare Kirche in dem zuvor bestimmten Sinn, aber weil

sichtbar, darum auch nicht frei von fremder Beimischung. Die reine Kirche aber kann überall nicht sichtbar gemacht werden.

Der Hegel'sche Begriff der Kirche knüpft sich ganz an dasjenige an, was über die Hegel'sche Lehre von der Rechtfertigung gesagt worden ist. Die Kirche, oder, wie Hegel sagt, die Gemeinde, ist die Gesammtheit der glaubigen, d. h. der geistigen, vom Geiste Gottes erfüllten Subjecte. Sie kann nach Hegel in dem Process des Geistes nur da ihre Stelle haben, wo der Geist zu seinem geistigen Selbst sich erhebt. In diesem Sinne sagt Marheineke (Grundlehren der christlichen Dogmatik S. 325): die Gemeinde ist die Beziehung aller Staaten auf den absoluten Geist in der Einheit mit dem Menschen, den Geist Jesu Christi, und wie der einzelne Mensch nur in dieser Beziehung auf den absoluten Geist, oder in der Nachfolge Jesu Christi zur wahren Menschheit gelangen kann, so sind auch Staaten nur in dem Grade vollkommener, als sie christliche sind. Geworden ist diess der Geist nur, indem er die ursprüngliche sittliche Welt, welche die Einheit mit Gott ist, zerstörte und aus der Einheit in die Entzweiung gieng, um aus der Entzweiung und Entfremdung in die Einheit zurückzukehren, und diese in vollkommnerer Gestalt, denn zuvor, wiederherzustellen. In demselben Zusammenhang kommt dann aber sowohl das Verhältniss der Religion zur Philosophie, als auch das der Kirche zum Staat in Betracht. Von der modernen Kirche behauptet daher Strauss (Glaubensl. II. S. 613 f.), dass der Staat mit jedem Schritte, den er zur Verwirklichung seines Begriffs vorwärts thut, die Kirche sich entbehrlicher mache, die Kunst sei in ihren bedeutenderen Hervorbringungen aus allem Verhältniss zur Kirche herausgetreten, die Wissenschaft aber liege mit ihr sogar im offenen Kampfe. Es ist hier der Ort nicht, in diese Fragen weiter einzugehen, es soll nur angedeutet werden, aus welchem Gesichtspunkt die neueste Philosophie und Theologie die Lehre von der Kirche auffasst.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

Auch diese Lehre ist, je mehr man den Standpunkt der alten kirchlichen Dogmatik verliess, und je mehr eben dadurch das kirchliche Bewusstsein überhaupt seine Energie verlor, immer dürftiger und inhaltsleerer geworden. Die Schuld hievon trifft aber keineswegs nur die Rationalisten, sondern ebensosehr die Supranaturalisten. Es kann nichts Ärmlicheres geben, als die Storr'sche Behandlung dieser Lehre. Die ganze Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt wird in dem Satze begriffen, dass Christus die Absicht gehabt habe, seine Schüler sollen nicht einzeln leben, sondern eine Gesellschaft bilden, sehe man daraus, dass er einen *ritus solemnis* zur Aufnahme in die Zahl seiner Schüler angeordnet habe und einen andern zur Erhaltung dieser Verbindung. Vom Wort Gottes als Gnadenmittel ist bei Storr gar nicht die Rede, ja Storr hat den Begriff des Wortes Gottes gar nicht, er weiss nur von einer Wirksamkeit der Lehre Jesu, und wie man jetzt allgemein die Sacramente für blosse Zeichen und Symbole hielt, so sah Storr in Taufe und Abendmahl nur einen *ritus solemnis*. Der Name Sacrament wird von Storr gar nicht gebraucht. Darin geht zwar, wie es scheint, Schleiermacher noch weiter, welcher den Ausdruck Sacrament sogar ganz hinweggeschafft wünscht. Der Ausdruck habe, wiewohl das neutestamentliche Bild eines Streiters Christi dabei zum Grunde liege, doch aus diesem gerade ein Moment von sehr schwankender Anwendung herausgerissen. Durch das gewöhnliche Verfahren, welches den sogenannten allgemeinen Begriff voranschicke und erkläre, befestige sich immer mehr die falsche Meinung, als sei diess ein eigentlich dogmatischer Begriff und sage etwas dem Christenthum Wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, dass sich dieser Begriff in ihnen realisire. Dagegen hat aber Schleiermacher die

ganze Lehre von den wesentlichen und unveränderlichen Grundzügen der Kirche, wozu die h. Schrift und der Dienst am Wort und sodann Taufe und Abendmahl gehören, um so höher gestellt und um so umfassender behandelt, und das Gemeinsame von Taufe und Abendmahl, mit welchem Namen man sie auch gemeinschaftlich bezeichne, darin erkannt, dass sie fortgesetzte Wirkungen Christi seien, in Handlungen der Kirche eingehüllt, und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausübe und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sehe, erhalte und fortpflanze. Mit dieser tiefern, in dem ganzen Zusammenhang des Systems begründeten Auffassung unserer Lehre stimmt auch die speculative Dogmatik ganz zusammen. Marheineke (Grundlehren der christlichen Dogmatik S. 337) begründet die Lehre von den Gnadenmitteln dadurch, dass die Vermittlung der Gemeinde mit sich selbst den Unterschied zwischen solchen setzt, welche bereits Glieder der gestifteten Gemeinde sind und solchen, die es noch nicht sind, aber werden sollen. In dieser Vermittlung erhält sich die Gemeinde selbst. Die Mittel zu dem Zweck der Vermittlung sind darin begriffen, dass Gott als Geist in der Gemeinde den Menschen sich weiht und ihn sich erzieht. Die Weihung ist das Sacrament, die Erziehung das Wort Gottes. Jenes ist eine Handlung der Religion in der Gemeinde und hat als solche auch eine äusserliche, sinnlich erscheinende Seite, das Wort Gottes hingegen als Lehre ist die reine Wirkung des Geistes auf den Geist und somit rein geistige Wirkung. Das Sacrament geht hervor aus der ewigen Idee, die sich darin realisirt, diese Idee ist die Einheit Gottes mit dem Menschen in Christo Jesu offenbar geworden und desshalb ist durch ihn erst das Sacrament gestiftet, was kein Mensch an und für sich vermag. Hierin ist am meisten die mystische Bedeutung, die das Sacrament in der Einheit seiner

Handlung und seines sinnlichen Elements mit der Idee hat, hervorgehoben.

Was das Wort Gottes als Gnadenmittel betrifft, so ist hier der Streit der beiden Helmstädter Theologen, Schubert und Bertling, über die Wirksamkeit des göttlichen Worts zu erwähnen. Bertling (Unterricht von der göttlichen Kraft der h. Schrift, 1753) glaubte, Schubert schreibe dem Worte Gottes nur eine moralische Kraft zu, und läugne die besondere Kraft des heiligen Geistes, welche bei dem Worte Gottes zur Erleuchtung, Bekehrung und Heiligung des Menschen wirke. Desswegen wurde er des Pajonismus beschuldigt. Pajonismus ist in Beziehung auf das Wort Gottes dasselbe, was im weitern Sinn Pelagianismus ist. Dem reformirten Theologen Claudius Pajon gaben seine Gegner, namentlich P. Jurieux, unter Anderem auch diess schuld, dass das Wort Gottes keine eingepflanzte göttliche, natürliche oder übernatürliche Kraft habe, sondern nur eine moralische. Schubert selbst erklärte in einer Dissertation vom Jahr 1753 *de virtute verbi divini physica an morali* seine Lehre so: die göttliche und übernatürliche Kraft, wodurch der Mensch erleuchtet und bekehrt werde, sei nicht bei der heil. Schrift, sondern in derselben, und der Mensch werde nicht durch die coexistirende, sondern inexistirende Kraft der heil. Schrift bekehrt, man müsse beim Wort Gottes, die Materie und die Form unterscheiden, die Materie seien die äussern Zeichen, die Form die göttlichen Begriffe, und diese seien die göttliche Kraft, wodurch der heilige Geist in uns wirke. An diesem längere Zeit lebhaft geführten Streit nahmen auf Bertling's Seite besonderes mehrere Theologen Theil. Bertling selbst gab im Jahr 1756 seine Hauptschrift unter dem Titel heraus: Deutliche und mit den eigenen Worten orthodoxer Theologen ausgefertigte Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heiligen Schrift lehre und nicht lehre. Wenn man die heilige Schrift, selbst die Worte derselben, als unmittel-

bare Wirkung des göttlichen die heil. Schriftsteller inspirirenden Geistes betrachtete, so musste man auch der Schrift eine ganz eigenthümliche immanente göttliche Kraft zuschreiben. Sobald daher die Ansicht über die Theopneustie sich änderte, musste man auch hierüber anders denken. Welch crasse Vorstellung man aber noch zu Anfang unserer Periode von der Göttlichkeit der Schrift und der ihr inhärirenden göttlichen Kraft hatte, lässt sich auch daraus abnehmen, dass ein Georg Nitzsch, im Jahr 1714, die Frage in Anregung bringen konnte, ob die heilige Schrift Gott selbst oder eine Creatur sei? [1])

Die Taufe betrachtete man nicht nur seit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts beinahe allgemein als blosses Symbol, sondern es wurde sogar der Zweifel aufgeworfen, ob sie wirklich ein von Jesu gebotener und nicht vielmehr blos ein von den Aposteln für den Zweck des Übertritts vom Judenthum und Heidenthum eingeführter Gebrauch sei. Die socinianische Meinung wiederholt, ohne etwas Neues von Bedeutung darüber zu sagen, C. Chr. Reiche: die Taufe der Christen ein ehrwürdiger Gebrauch und kein Gesetz Christi, Berlin 1774. Dagegen erschienen mehrere Schriften, wie z. B. von Dietelmaier, theologische Behauptungen, Th. 2; namentlich trat Jac. Troschel: die Wassertaufe der Christen ein Gesetz Christi und kein willkürlicher Gebrauch, Berlin 1774, gegen Reiche auf, worauf dieser noch in demselben Jahr die Schrift: Über die Taufe der Christen, eine nähere Erklärung und Zurechtweisung für Troschel erscheinen liess. Die damals in Deutschland sich immer mehr verbreitende Gleichgültigkeit gegen das Kirchliche äusserte sich besonders auch durch die Gewohnheit, die Taufe längere Zeit zu verschieben. Ein desshalb gegebenes preussisches Edict war die Veranlassung,

1) Vrgl. Walch, Religionsstreit. der evangelischen Kirche 3. S. 145 und 1. S. 966.

dass Reiche's Meinung einen neuen Vertheidiger fand in der Schrift: Über die Taufe, eine freimüthige Untersuchung, veranlasst durch Vorgänge des Zeitalters, Leipzig 1802. Dagegen von einem Ungenannten: Schutzschrift für die Beibehaltung der Taufe, Berlin 1802.

Die Frage über die Kindertaufe wurde unter den Baptisten in England zur Sprache gebracht besonders durch den bekannten Deisten W. Whiston, der sich auch aus diesem Grunde an die Baptisten hielt, und im Jahr 1747 zu ihnen übertrat. Gegen Whiston schrieb W. Wall zur Vertheidigung der Kindertaufe ein gelehrtes Werk, das durch eine lateinische Übersetzung von Schlosser (Bremen 1748) auch in Deutschland bekannter wurde. Als Bestreiter der Kindertaufe trat sodann gegen Wall der Prediger einer Baptisten-Gemeinde in London, Joh. Gale, auf in seinen „Bemerkungen über Wall's Geschichte der Kindertaufe". Er wollte die Unzulässigkeit der Kindertaufe besonders aus der Verbindung des βαπτίζειν und μαθητεύειν in dem Taufbefehl Christi darthun, und fand ausser den übrigen Gründen Wall's auch das über die Proselytentaufe Gesagte unzureichend. Wall vertheidigte sich gegen Gale (man vgl. Schlosser in der Vorrede zu seiner Übersetzung), Gale aber schien dem bekannten Jac. Foster so entschieden Recht zu haben, dass dieser in der Überzeugung, die Taufe sei nur an Erwachsenen zu vollziehen, sich von den Baptisten noch einmal taufen liess. Auch in Deutschland und Holland erschienen mehrere besondere Untersuchungen über diese Frage, z. B. von Laur. Reinhard, gründliche und schriftmässige Vertheidigung der Kindertaufe, 1731, Plitt, dass die Kindertaufe in der h. Schrift befohlen und in der ersten christlichen Kirche üblich gewesen, 1752. Vitringa, *de fundamentis et rationibus paedobaptismi christiani* in den *Observ. sacrae* 1. S. 318. Die ältern lutherischen Theologen unserer Periode hatten um so weniger ein Bedenken gegen die Kindertaufe, da sie auch

den Kinderglauben noch ganz im Sinne des lutherischen Systems vertheidigten, wie z. B. Walther, *Diss. de fide baptizatorum infantum*, Viteb. 1719, Hecht, Versuch eines Beweises aus der Vernunft und Schrift für den Glauben der Kinder, Bremen 1745, Buttstedt, Schrift und vernunftmässige Gedanken von dem Glauben der neugetauften Christenkinder, Wolfenb. 1748. Bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts war man noch nicht zu aufgeklärt, um nicht in Stellen wie Luc. 1, 15. Hos. 12, 4, sprechende Thatsachen dafür zu finden, dass Kinder schon im Mutterleibe glauben. Börner, *Diss. de fide Jacobi in utero ex Hos.* 12, 4. Leipzig 1708, wiedergedruckt im Jahr 1734. J. G. Walch, *Diss. de fide infantum in utero.* Jena 1727, übersetzt von Müller, Gedanken vom Glauben der Kinder im Mutterleib. Jena 1756. In die neueste Geschichte des Dogma weiter einzugehen, ist nicht nöthig, da es hier nichts Controverses gibt.

Wie man in der lutherischen Kirche noch bis über die Mitte des 18ten Jahrhunderts hinaus über das Verhältniss der lutherischen und reformirten Abendmahlslehre dachte, ist am Besten aus der Bewegung zu ersehen, welche der Göttinger Theologe Chr. A. Heumann veranlasste durch den „Erweis, dass die Lehre der reformirten Kirche vom heil. Abendmahl die rechte und wahre sei." Schon seit dem Jahr 1704 hegte Heumann diese Meinung bei sich im Stillen, im Jahr 1755 wollte er sie in seiner Erklärung des neuen Testaments zu 1. Cor. 11, 24. 25 offen aussprechen, es wurde aber diese Stelle des Werkes noch vor der Veröffentlichung desselben unterdrückt. Er schrieb nun die genannte Abhandlung im Jahr 1762, die jedoch erst nach seinem Tode, im Jahr 1764, bekannt gemacht wurde. Auch jetzt noch konnte man sich nicht genug darüber wundern, dass ein lutherischer Theologe fünfzig Jahre lang Cryptocalvinist gewesen sei, und es zuletzt so offen ausgesprochen habe, die reformirte Lehre sei die

wahre, wofür sie Heumann wegen der Stelle Joh. 6, die er zu Grunde legte, und hauptsächlich auch aus dem Grunde erklärte, dass sich die Apostel bei der Einsetzung des Abendmahls unmöglich haben vorstellen können, dass ihnen Jesus seinen Leib in den Mund gegeben habe. Es erschienen viele Kritiken der genannten Schrift, besonders in den Zeitschriften. (Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen. 1764. St. 80. Ernesti, theol. Bibl. Bd. 5 und 6.) Unter den besondern Widerlegungsschriften ist die gegen Heumann gerichtete Abhandlung Ernesti's *Brevis repetitio et adsertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in s. coena* 1765 (auch in den Opusc. theol.) zu bemerken. Schon früher hatte der hiesige Kanzler Pfaff, der an der Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen sehr thätig arbeitete, durch seine *Diss. de influxu dogmatis reformatorum de s. coena in praxin fidei, quanto et quali*, Tübingen 1720, worin er im irenischen Interesse behauptete, die Verschiedenheit der Lehre habe kein praktisches Moment, Anstoss erregt. Vertheidiger, wie Ernesti, waren nicht im Stande, das schon damals schwankende Ansehen der lutherischen Lehre aufrecht zu erhalten. Die Klage Ernesti's, dass so Viele geneigter seien, der Ansicht beizutreten, *quae rationi humanae expeditior est et mollior*, war ein bedenkliches Zeichen der Zeit. Selbst Morus, der Schüler Ernesti's, wandte den ganz aus der Ernesti'schen Schule genommenen Grundsatz: *quem sensum offert usus loquendi, postulat contextus, et ipsa natura flagitat, is verus est idemque melior*, in seinen Comment. 2. S. 595 auf die Lehre vom Abendmahl an. Indem man die lutherische Vorstellung mehr und mehr fallen liess, wurde zwar die symbolische Ansicht die herrschende, aber man suchte ihr zugleich, wenn auch nicht im eigentlich calvinischen Sinn, eine concretere Bedeutung zu geben. An die Stelle der realen und substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi,

wie Calvin dieselbe in der unhaltbaren Vorstellung seiner *caro vivifica* bestimmte, setzte man die ideelle oder geistige Gegenwart Christi. Diese Idee wurde von allen denen, welche sich ebenso wenig durch den sinnlich concreten Gehalt der lutherischen Lehre, als durch die dürftige Abstractheit der zwingli'schen befriedigt fühlten, vorzugsweise festgehalten. Theologen der verschiedenen Standpunkte, Supranaturalisten, wie Storr, Rationalisten, wie Wegscheider, glaubten die wesentliche Bedeutung des Abendmahls nur darin finden zu können, dass durch Brod und Wein, sofern sie Symbole des Leibes und Blutes Christi sind, die ganze Persönlichkeit Christi auf die anschaulichste Weise dargestellt werde. Man dürfe sich, sagt Storr S. 314, den Leib Christi nicht vom übrigen Menschen Jesus getrennt denken, *sed homo ipse, qui mortuus est pro nobis et talis quidem exhibetur, qualis nunc vivit, cum sacra coena celebratur.* Durch Leib und Blut werde synekdochisch der Mensch selbst bezeichnet. In demselben Sinn will Wegscheider Brod und Wein nicht blos *signa significantia*, sondern mit Henke (Lineam. S. 253) auch *signa* oder *symbola exhibitiva* genannt wissen, *quippe quae* (in der frühern Ausgabe steht hier auch noch *in, sub et cum pane et vino*) *morali quadam ratione totum Christum, qualis et quantus fuit doctor ille divinus doctrinam suam morte obsignans, fruentibus repraesentant, et officium, illum sequendi gravissime injungunt.* Dieselbe Ansicht ist z. B. auch in Ruperti's Schrift über das Abendmahl, 1821, ausgesprochen. Dabei erinnerte man, wie z. B. Paulus (Heidelb. Jahrb. 1824, S. 1054), besonders auch daran, das Jesus Joh. 6 die Benützung seiner leiblichen Gegenwart, d. h. seiner durch sein Beispiel und seinen Tod bestätigten Lehre, nach orientalischer Weise das Essen seines Leibes und Blutes genannt habe. Dass Einige, wie Augusti und Schulthess, unter dem Abendmahlsleib den Leib im bildlichen Sinn, oder die Gemeinde verstehen wollten, ist weniger erheb-

lich, als der Anstoss, welchen Rationalisten, wie Wegscheider, an der Vorstellung von einem, wenn auch nur bildlichen Essen eines menschlichen Leibes nahmen, was sodann Strauss auf den extremen Ausdruck brachte, nicht eher könne der auf modernem Boden Stehende das Abendmahl anerkennen, als bis demselben aller Fleisch- und Blutgeschmack, und damit auch die Beschränkung auf die Gemeinschaft eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und einer einzelnen Religionsform abgethan, und es im Kant'schen Sinn zum Brudermahl der allgemeinen Humanität gereinigt und erweitert wäre (Glaubenslehre II. S. 601). Dabei ist nur so viel richtig, dass, je geistiger der Genuss im Abendmahl gedacht wird, um so weniger klar ist, warum das Abendmahl seine eigenthümliche specifische Bedeutung gerade darin hat, dass in ihm Brod und Wein als Symbole des Leibes und Blutes Christi genossen werden. Diess zeigt sich besonders an der Schleiermacher'schen Auffassung der Idee des Abendmahls.

Als das wesentlichste Moment hebt Schleiermacher in seiner Entwicklung der Abendmahlslehre die Idee der christlichen Gemeinschaft hervor. Er gibt zwar zu, dass der geistige Genuss, zu dem Christus lange vor der Einsetzung des Abendmahls, und zwar nicht erst als zu etwas Künftigem eingeladen hat, keineswegs durch die Einsetzung an das Sacrament ausschliessend gebunden und auf dasselbe beschränkt worden sei, will aber dadurch doch dem Worte Christi vertrauen, dass in der spätern Institution jene frühere Einladung durch seine Kraft so verwirklicht sei, dass jeder Glaubige nun den geistigen Genuss zuverlässig in der sacramentlichen Handlung findet, und dass diese jetzt, wenn sie nur von allen Seiten richtig verwaltet werde, für den Glaubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu jenem sei. Daher verhalte sich das Abendmahl als der vollkommenste gemeinschaftliche geistige Genuss zu dem vereinzelten ausserhalb desselben wie das Organisirte zu dem

Zufälligen, so wie auch die organisirte Erbauung im öffentlichen Gottesdienst zu den einzelnen sporadischen. Die christliche Gemeinschaft, als die wesentliche Vermittlung der Gemeinschaft mit Christus, sei es daher, was allein der Einsetzung Christi ihren Werth sichere, und der sacramentlichen Handlung selbst ihre eigenthümliche Bedeutung gebe. Wird auf diese Weise die Idee der christlichen Gemeinschaft in eine so nahe Beziehung zur Feier des Abendmahls seinem ganzen Charakter nach gebracht, so fehlt immer noch etwas Vermittelndes, wenn man nicht auch nachweisen kann, warum das Wesen diese Gemeinschaft gerade in Brod und Wein, als Symbolen des Leibes und Blutes Christi, zur Anschauung und zum Bewusstsein gebracht werden soll. Ich habe diese Vermittlung in meiner Abhandlung über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl (Tüb. Zeitschr. für Theol., 1839, 2. H. S. 136) auf folgende Weise versucht: Wie der Genuss von Brod und Wein, als den substanziellen Elementen des menschlichen Lebens, nach seiner Naturseite dem Menschen seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen Naturleben und seine Abhängigkeit von demselben zum Bewusstsein bringt, so erinnert ihn derselbe zugleich an ein entsprechendes Verhältniss seines geistigen Einzellebens zu dem geistigen Gesammtleben der Gattung. Brod und Wein werden nun zum Leib und Blut Christi, sofern dem Menschen aus jenem Gesammtleben die Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse nur mittelst der von Christus gestifteten Gemeinschaft kommt, zu deren Stiftung der gewaltsame Tod Jesu, mithin die Bersetzung seines Organismus in die gesonderten Elemente von Fleisch und Blut, das wesentlichste Moment gewesen ist. Dagegen hat Strauss (Glaubenslehre 2, S. 600) bemerkt, die Beziehung von Brod und Wein auf Leib und Blut Christi sei hier nur künstlich herbeigeführt, das Bewusstsein des Communicanten müsse durch so viele Mittelglieder hindurchgehen, dass die Wärme der Abendmahlsan-

dacht sich nothwendig abkühle, und ihr nichts Besonderes mehr übrig bleibe. Überdiess sei es nur die kirchliche Voraussetzung, die namentlich von Seiten der modernen Wissenschaft nicht zugegeben werden könne, dass dem Einzelnen die Befriedigung der höchsten geistigen Bedürfnisse einzig oder auch nur vornemlich aus der von Christus gestifteten Gemeinschaft komme. Warum soll man aber nur die Wahl haben, dass man entweder sich vorstellt, man esse in dem Brod den wirklichen Leib Christi und trinke in dem Wein sein wirkliches Blut, oder dagegen von allem Specifischen so abstrahirt, dass nichts mehr bleibt als die allgemeine abstracte Idee der Gemeinschaft? Eine Gemeinschaft, deren Bewusstsein durch den, wenn auch nur bildlichen Genuss des Leibs und Bluts Christi vermittelt wird, kann doch nur die christliche Gemeinschaft sein, sollen nun aber Brod und Wein als Symbole des Leibes und Blutes nicht blos etwas rein Zufälliges und Willkürliches sein, so muss auch in ihnen etwas nachgewiesen werden können, was sich wesentlich auf die Idee der Gemeinschaft bezieht. Sie sind also Symbole und Elemente der natürlichen, allgemein menschlichen Gemeinschaft, welche im Leib und Blut Christi zur christlichen wird. Will man nicht einmal so viel festhalten, so bleibt freilich nichts anderes übrig, als alles Specifische fallen zu lassen, und indem man die sinnlich vermittelnde Form für ganz indifferent erklärt, und für streitend mit dem modernen Bewusstsein, oder für ungeniessbar wegen ihres Fleisch- und Blutgeschmacks, sich nur an das ganz Allgemeine noch zu halten, die Idee der Gemeinschaft.

Es ist diess der äusserste Punkt des Verflüchtigungsprocesses, welcher seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts mit der lutherischen Abendmahlslehre erfolgte. Es konnte daher auch nicht an einer Reaction fehlen. Ein Hauptmoment der Auflösung der lutherischen Lehre in die freiere symbolische Ansicht, wie sie der reformirten Lehre zu Grunde liegt,

war die seit der Reformationsfeier im Jahr 1817 eingeleitete Union der beiden evangelischen Kirchen. Sie schien darum hauptsächlich keine grosse Schwierigkeit zu haben, weil es längst als ein stillschweigendes Eingeständniss der lutherischen Kirche galt, dass sie in der Lehre vom Abendmahl mit der reformirten conform sei. Dass nun aber diess öffentlich ausgesprochen und thatsächlich anerkannt und ebendamit die lutherische Abendmahlslehre als eine veraltete förmlich aufgehoben sein sollte, diess rief einen sehr entschiedenen Widerspruch gegen die Union überhaupt hervor, wobei es sich ganz besonders um die lutherische Abendmahlslehre in ihrem charakteristischen Unterschied von der reformirten handelte. An der Spitze dieser Gegner der Union stand damals Joh. Gottfr. Scheibel, Professor der Theologie zu Breslau. Er gab zuerst zwei Predigten über das Abendmahl heraus, im Jahr 1817 und 1821, sodann aus Veranlassung der Recensionen dieser Predigten in den theologischen Annalen und in der Hallischen Lit. Zeit. die Schrift: Das Abendmahl des Herrn. Bibellehre und historische Untersuchungen mit Bezug auf zwei Recensionen und einigen Fragen, die gemeine kirchliche Union betreffend. Breslau 1821. Da auch diese Schrift durch Joh. Dav. Schulz, Professor der Theologie zu Breslau, eine öffentliche Kritik erhielt, deren Schärfe der Titel der Schrift hinlänglich beurkundet: Unfug an heiliger Stätte, oder Entlarvung Joh. Gottfr. Scheibel's, Leipzig 1822, so liess Scheibel hierauf die Schrift erscheinen: Das Abendmahl des Herrn. Historische Einleitung, Bibellehre und Geschichte derselben. Ausführlichere Erläuterungen früherer Schriften, Breslau 1823, worin Scheibel, ohne etwas Neues von Bedeutung vorzubringen, und ohne sich in eine ausdrückliche Erklärung der Einsetzungsworte einzulassen, die wörtliche Deutung derselben im Sinne der lutherischen Kirche vertheidigte. Um so mehr sah sich Schulz aufgefordert, sich auch über seine Ansicht vom Abendmahl

noch offener auszusprechen. Er that diess in der Schrift: Die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des neuen Testaments, Leipzig 1824, in welcher er sich gegen jede Vorstellung von einem fortdauernd erhaltenen, unter den Christen zu allen Zeiten gegenwärtigen, ja von ihnen zu geniessenden leiblichen Christus sehr nachdrücklich als gegen einen unchristlichen, zumal ganz unevangelischen Reliquiendienst erklärte, und seine Ansicht vom Abendmahl so aussprach: Christus wollte auf seinen nahen Tod hinweisen, als auf einen Tod freier Aufopferung aus Liebe für die Seinigen. Zugleich werde die Idee der Gemeinschaft der Glaubigen mit Christus und unter einander ausgesprochen. Dieser lebenskräftigen Gemeinschaft sollen die Seinen eingedenk bleiben. Endlich werde das Abendmahl in unmittelbarer Beziehung auf das jüdische Passah betrachtet, und als ein Fest des Dankes und der Lobpreisung Gottes. Es sei daher nicht blos das Eine oder das Andere, sondern alles zusammen: Gedächtnissfeier, Bundesmahlzeit, Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus und den Glaubigen, Versöhnung mit Gott, Sündenvergebung. Weit entfernt, die Gegenwart Christi beim heiligen Abendmahl zu bezweifeln oder zu bestreiten, müssen wir sie vielmehr bestimmt behaupten, nur nicht die leibliche, in die Materie eingeschlossene, sondern die unsichtbare, reingeistige.

Hiemit war zwar die Sache in Betreff der Abendmahlslehre wissenschaftlich abgethan, aber der fortgesetzte energische Widerspruch gegen die Union gab der lutherischen Abendmahlslehre wenigstens im kirchlichen Leben neue Consistenz. Es gibt noch jetzt eine Partei strenger Lutheraner, welche an der lutherischen Abendmahlslehre in ihrer ursprünglichen Form, in welcher auch die altlutherische Lehre von der Person Christi mit der aus ihr abgeleiteten Ubiquitätslehre zu ihr gehört, auf's hartnäckigste festhält. Sie sieht in der reformirten Lehre einen Spiritualismus, welchem gegen-

über sie nur in der sinnlich concreten Gestalt der altlutherischen Lehre den festen Ruhepunkt ihres Glaubens finden kann. Da sie von diesem Standpunkt aus die in der Reformation hervorgetretene zweifache Richtung, die principiellen Differenzen der lutherischen und reformirten Kirche, als einen fundamentellen, auf keine Weise auszugleichenden Gegensatz auffasst und darstellt, so gilt ihr die Union nur als der verwerflichste Synkretismus, und das Absehen von den alten Bekenntnissen nur als die Auflösung des Glaubens in subjective Willkür. Wissenschaftlich ausgesprochen und dargelegt sind die Grundsätze dieser streng lutherischen Partei hauptsächlich in der Schrift von Rudelbach: Reformation, Lutherthum und Union. Eine historisch-dogmatische Apologie der lutherischen Kirche und ihres Lehrbegriffs. Leipzig 1839. Das Resultat dieser Apologie ist: Die Geschichte habe mit dem Worte Gottes, dem untrüglichen Schlüssel und ewigen Grunde aller Wahrheit, über alle Unionsunternehmungen im deutschen Lande seit 1818 gerichtet; ihr factisches Bestehen sei nur durch den offenen oder geheimen Bund mit dem Abfall vom Glauben und Bekenntniss der Väter möglich geworden, sobald dieses aber im Herzen des Volkes wieder lebendig werde, da werde es mit der falschen Union aus sein, und man werde die Wahrheit, die durch das Blut Jesu Christi bezeichnet sei, nicht länger als etwas betrachten, womit Menschen nach Belieben schalten und walten können. Inzwischen tröste sich die Kirche, die an dem Bekenntniss der Wahrheit unverrückt festhalte, an der grossen Verheissung des Herrn, Es. 43, 1. 2., und an dem, was auf allen Blättern ihrer Geschichte, als allmächtige Wirkung dieser gnadenreichen Verheissung geschrieben stehe: *veritas claudi et ligari potest, vinci non potest.* So zuversichtlich glaubt diese kleine Partei das Zeugniss der Geschichte der protestantischen Kirche nur für sich zu haben. Als verdienstlich ist übrigens anzuerkennen, dass die

lutherische Abendmahlslehre, die der Hauptpunkt ist, an welchen diese Gegner der Union sich halten, von ihnen ganz in ihrem tiefern Zusammenhang mit der dogmatischen Richtung des ursprünglichen lutherischen Lehrbegriffs überhaupt aufgefasst wird. Indem sie aber ihre Sache auf diesem Wege zu rechtfertigen suchen, zeigt sich dabei nur um so klarer, wie die lutherische Abendmahlslehre selbst noch ein katholisches Element in sich hat, das der Protestantismus in der weitern Entwicklung seines Princips mit Recht von sich ausgestossen hat. Ächt katholisch ist bei diesen Unionsgegnern auch diess, dass sie auf die Übereinstimmung der gesammten Kirche und die durchgehende Identität des christlichen Glaubens mit sich ein Gewicht legen, das sogar mit dem protestantischen Begriff der Schriftauctorität streitet.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Es genügt hier, da diese Lehre viel Einzelnes enthält, was geschichtlich nicht weiter verfolgt werden kann, die verschiedenen Standpunkte zu bezeichnen, die unterschieden werden können, seitdem auch diese Lehre durch die allgemeine Bewegung der Zeit umgestaltet wurde.

1. Die Reflexionstheologie des Rationalismus, und zum Theil auch des Supranaturalismus, suchte an der positiven Gestalt, welche die zur Eschatologie gehörenden Lehren in ihrer kirchlichen Form hatten, so viel möglich alles abzustreifen, was mit der allgemeinen Aufklärung der Zeit und mit den Principien der neuern Philosophie nicht zusammenbestehen zu können schien. Die Lehre, in welcher sich diesen Theologen der ganze Inhalt der Eschatologie concentrirte, war die Lehre von der Unsterblichkeit. Es war diess ganz dem Standpunkt der Subjectivität gemäss, auf welchem die vorkantische und kantische Periode selbst stand. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind ja die drei grossen Ideen, an welchen nach Kant das ganze

philosophische und religiöse Bewusstsein hängt, und die Idee der Unsterblichkeit ist die grösste unter ihnen, da ohne sie auch die Freiheit ein leeres Nichts wäre. Ist das Ich das Ein' und Alles, so ist die Unsterblichkeit die Unendlichkeit des Ichs in der Form der Progression oder der unendlichen Zeitdauer. Je grösseres Gewicht aber auf die Idee der Unsterblichkeit gelegt, und je reiner und geistiger sie gedacht wird, desto weniger kann die Collision mit der Lehre von der Auferstehung vermieden werden. Das Stärkste, was von der Unsterblichkeitsidee aus gegen die Lehre von der Auferstehung gesagt werden kann, ist daher, was Kant, Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, S. 182, gesagt hat. Sie beruhe auf einem Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig sei, nemlich dem der Materialität aller Weltwesen, sowohl dem Materialismus der Persönlichkeit des Menschen, die nur unter der Bedingung desselben Körpers stattfinde, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welche nach diesem Princip nicht anders als räumlich sein könne, wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, und der Mensch dem Geiste nach zum Sitz der Seligkeit gelangen könne, der Vernunft günstiger sei, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornemlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode dadurch ausgesetzt werde, dass sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt dass sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihrer Natur gegründet denken könne. Unter der letztern Voraussetzung, der des Spiritualismus, könne die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein möge,

doch, wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruhe, immer aus demselben Stoff, der die Basis seiner Organisation ausmache, bestehen müsse, und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen habe, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch könne sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er bestehe, im Himmel, und in einer andern Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

Die Kant'schen Theologen, wie die Rationalisten überhaupt, liessen die Lehre von der Auferstehung unbedenklich fallen. In den neutestamentlichen Stellen, in welchen Jesus selbst von einer Auferstehung spricht, nahm man entweder eine Accommodation an, oder unterschied zwischen der Lehre Jesu und der Vorstellungsweise der Apostel. Jesus habe von der Auferstehung blos bildlich und allegorisch gesprochen, wobei man besonders an Joh. 5, 28. 6, 39 erinnerte, die Apostel aber haben seine bildlichen Aus drücke eigentlich genommen, und daher auch seinen Aussprüchen ihren Sinn untergelegt. So Henke, Stäudlin, Ammon, Paulus, De Wette, Wegscheider u. a. Solche, welche die Lehre von der Auferstehung so viel möglich festhalten wollten, suchten sie durch die Idee zu modificiren, es gebe ein aus dem feinsten Urstoff des Körpers bestehendes Seelenorgan, das die Seele im Tode mit sich nehme, und aus welchem sich bei der Auferstehung, d. h. sogleich nach dem Tode, ein neuer himmlischer Körper entwickle. Diese Idee hatte namentlich Priestley, Versuch eines Beweises, dass die Auferstehung unmittelbar nach dem Tode erfolge, in einer Abhandlung vom Jahr 1773. Auch Jani, Sulzer, Corrodi u. a. äusserten dieselbe Ansicht, unter den neuern Dogmatikern billigten sie besonders Schott, Epit. theol. chr. dogm. S. 125, und Ammon, Summa theol. S. 303. Der Letztere will in der Lehre von der Auferstehung ein Bild der organischen

Wiederbelebung nach dem Tode sehen; die Hauptsache sei, dass die Substanz des Leibes in eine edlere Form umgebildet werde, diese nach dem Gesetz der Continuität erfolgende Umbildung finde bei jedem nach dem Tode statt, es werde einst eine allgemeine sein. Man benützte dafür besonders die paulinische Vergleichung des Leibes mit dem Samenkorn, wie auch schon Döderlein, Instit. theol. chr. II. S. 486. Selbst Marheineke trägt in der ersten Ausgabe seiner Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 587, die Meinung vor, der Mensch habe einen ätherischen, dem Geiste verwandten Leib, der die Substanz des irdischen Leibes sei, und mit dem Geist im Tode verbunden bleibe. Ganz an die biblische Form der Lehre halten sich Supranaturalisten wie Storr und Reinhard, ohne sich auf nähere Bestimmungen einzulassen, über welche man nichts wissen könne. Theologen, wie Nitzsch, reden theils nur in unbestimmter Weise von einer Auferstehung, theils kommen auch sie auf die Vorstellung einer Leiblichkeit zurück, welche der abscheidenden Seele bleibe, zur Vermittlung der Identität der gewesenen und künftigen Leiblichkeit.

Wie man der Lehre von der Auferstehung nicht mehr dieselbe Wichtigkeit beilegen konnte, so konnte man auch den Gegensatz zwischen Seligen und Verdammten nicht mehr auf dieselbe Weise festhalten. Unter den ältern Theologen vertheidigten noch mehrere in besondern Abhandlungen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, wie Mosheim, Gedanken über die Lehre vom Ende der Höllenstrafen, 1728, Baumgarten, *Vindiciae poenarum aeternarum*, Halle 1742, Schubert, Vernunftmässige Gedanken von der Ewigkeit der Höllenstrafen, Jena 1753. Diese Ansicht musste sich ganz ändern, sobald man das Wesen der Strafe in den Zweck der Besserung setzte. Eberhard, mit dessen Apologie des Sokrates auch die Frage über die Ewigkeit der Höllenstrafe in sehr engem Zusammenhang stand, und Andere aus jener Zeit, wie Basedow,

Gruner, bemühten sich hauptsächlich, die Unvereinbarkeit dieser Lehre mit der göttlichen Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, der moralischen Weltordnung und der Bestimmung des Menschen darzuthun. Man nahm so den Gegensatz zwischen Seligkeit und Verdammniss als einen blos relativen, und verstand die Ewigkeit und Nichtewigkeit der Strafe von dem aus der Sünde folgenden Zurückbleiben im Guten, und von der mit der zunehmenden Besserung sich erhöhenden Seligkeit [1]). Auch Storr will den Verdammten jede dem Grade ihrer Besserung entsprechende Milderung ihres Schicksals zu Theil werden lassen, die unter Voraussetzung der steten Fortdauer eines doppelten, wesentlich verschiedenen Zustandes stattfinden kann. Den Gegensatz selbst aber, welchen Storr auch örtlich fixirte, glaubten solche Supranaturalisten als neutestamentliche Lehre nicht fallen lassen zu dürfen, da der Gedanke von Less, Dogm. S. 587, dass Gott ewige Strafen nur gedroht habe, nicht aber vollziehen werde, keinen Beifall finden konnte. Von der künftigen Seligkeit gesteht Michaelis, Dogm. S. 578, auf die naivste Weise, sich gar keine Vorstellung machen zu können. Man stelle sich ein Leben durch unzählige Jahrtausende vor, auch diese ohne alle Beschwerden von Alter mit steter Jugend, so werde doch in dieser unermesslichen Reihe von Jahren jedes Vergnügen, jeder sanfte Geschmack desselben so oft vorgekommen sein, dass es uns gleichgültig oder widrig geworden sei. Aus einem solchen langweiligen Himmel würden wir endlich wünschen durch den Tod loszukommen, und wäre uns denn der Tod versagt, so wäre er ein zur Verzweiflung unausstehliches ewiges Gefängniss. Blosse Ruhe des Gemüths, ohne Schmerz und Freude, von der bisweilen Philosophen und Unphilosophen reden, sei für Menschen, die stets

1) Man vgl. Henke, Lin. S. 139. Eckermann, Handb. 3. S. 733. Schott, Epit. S. 131. Reinhard, Dogm. S. 697. Wegscheider S. 617 und viele andern.

geschäftig sein wollen, kein Glück auf lange, sondern werde lange Weile, ein unerträgliches Einerlei. Glaubt man doch beinahe hier schon einen Verächter des Jenseits zu hören, der vom Jenseits nichts will, weil ihm alle Realität nur im Diesseits liegt. Was hier blos noch eine naive Vorstellung ist, gewinnt in der Form der Eschatologie, welche wir in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre haben, schon eine ganz andere Bedeutung.

2. Schleiermacher hat die christliche Lehre von den letzten Dingen auf eine eigene Weise behandelt, indem er sie auf die beiden Vorstellungen von der Vollendung der Kirche und der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode als die beiden Elemente zurückführt, die sich zwar bei derselben vereinigen, aber nie zur Einheit des dogmatischen Begriffs durchdringen. Jedes der beiden Elemente ist zwar für sich mit vollkommener Wahrheit in unser christliches Bewusstsein aufgenommen, aber es will sich aus dem Zusammenfassen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente keine festbegrenzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung ergeben. Die Fortdauer der Persönlichkeit ist in Bezug auf den Tod dargestellt durch die Auferstehung des Fleisches, die Vollendung der Kirche ist, sofern dazu gehört, dass alle Einflüsse derer auf die Kirche aufhören, welche nicht zur Kirche gehören, dargestellt durch die Scheidung der Glaubigen von den Unglaubigen, oder durch das jüngste Gericht, sofern aber dazu gehört, dass auch in den Glaubigen selbst alle Unvollkommenheit und alle Wirksamkeit der Sünde aufhört, ist sie dargestellt durch die ewige Seligkeit, welcher dann natürlich die ewige Verdammniss der Unglaubigen gegenübersteht. Zusammengehalten aber werden diese Vorstellungen zu einem gleichsam sinnlichen Ganzen durch die Vorstellung von der Wiederkunft Christi, um diese neue Form des Daseins zu eröffnen. Wollen wir nun die Idee der Vollendung der Kirche gebrauchen, um aus ihrem Verhält-

niss zum Unvollendeten das Verhältniss des dortigen Einzellebens zu dem hiesigen, und den Unterschied zwischen beiden zu bestimmen, so kommen wir damit nicht zu Stande. Und wollen wir vermittelst der Vorstellung des künftigen Lebens für die vollendete Kirche einen Ort ausmitteln, wo sie nicht mehr nur producirend sei, sondern Produkt, so können wir auch dieses nicht vollbringen. Die eine Darstellungsweise wird immer in das Mythische, d. h. in die geschichtliche Darstellung eines Übergeschichtlichen hineinspielen, die andere wird sich immer dem Visionären nähern, d. h. der irdischen Darstellung eines Überirdischen. Diess seien überall die Formen des Prophetischen gewesen, welches in seiner höhern Bedeutung keinen Anspruch darauf mache, eine Erkenntniss im eigentlichen Sinn hervorzubringen. Es fällt von selbst in die Augen, dass die Form der prophetischen Lehrstücke, unter deren Gesichtspunkt Schleiermacher diese vier Lehren der Eschatologie gebracht hat, nur ein verblümter Ausweg ist, um sie aus dem Inhalt der Dogmatik hinauszuweisen. Man vergleiche z. B. nur, wie Schleiermacher die Lehre von der Auferstehung des Fleisches behandelt. Sie müsse anders gedacht werden, wenn das Individuum vollkommen dasselbe bleiben soll, und anders, wenn sie sich insgesammt in der vollendeten Kirche befinden sollen. Wenn z. B. in letzterer Beziehung die Geschlechtsverrichtung aufhören soll, so müsse auch das organische System, worauf sie beruhe, aufhören, und doch sei keine Seele mehr dieselbige, wenn wegen veränderter Organisation jede Seele aufhöre, entweder eine männliche oder weibliche zu sein. Daher vereinigen sich die einzelnen Elemente nicht zu einer anschaulich vollziehbaren Vorstellung, sondern diese leide an der Unbestimmtheit, die der Charakter dieser Lehrstücke sei. Zwischen mythischen Vorstellungen und prophetischen Lehrstücken ist auf diese Weise kein grosser Unterschied.

Aber nicht blos die genannten Lehren werden von Schleiermacher als transcendent abgewiesen, auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit verhält es sich nicht anders. Der Glaube an sie wird von Schleiermacher so schwach begründet, dass er sich selbst aufhebt, und statt des Jenseits nur das Diesseits bleibt. Die sogenannten Vernunftbeweise haben nach Schleiermacher keine Beweiskraft, weil sie ohne Ausnahme auf unerweislichen Voraussetzungen ruhen. Ebenso wenig lasse sich behaupten, dass zugleich mit unserm Gottesbewusstsein auch der Glaube an unsere Unsterblichkeit schon gegeben sei. Es gebe auch bei der Voraussetzung, dass das Gottesbewusstsein das Wesen jedes im hohen Sinne sich bewussten oder vernünftigen Lebens constituire, eine Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode, wenn man den gemeinsamen Menschengeist, die Quelle der einzelnen Seelen, als die wahre lebendige Einheit betrachte, welcher Ewigkeit und Unsterblichkeit zukommt, die einzelnen Seelen aber als deren vorübergehende Actionen, die sich zu jener höhern Lebenseinheit verhalten, wie sich in unserem geistigen Leben die einzelnen auch vorübergehenden und nicht wiederkehrenden Momente zu der Einheit desselben verhalten. Daher könne man nur sagen, dass der Glaube an den Erlöser auch den Glauben an die persönliche Fortdauer aller einzelnen menschlichen Seelen in sich schliesse. Es wäre nicht der Glaube der christlichen Kirche, wenn an den Erlöser nur als einen Dagewesenen, und nicht noch Daseienden geglaubt würde. Man müsse vielmehr sagen, weil und wiefern der Erlöser unsterblich sei, seien es auch alle andern. Denn es würde auf eigene Weise doketisch sein, wenn die Seele des in Allem ausser der Sünde uns gleichgewordenen Erlösers eine unvergängliche wäre, unsere aber vergänglich, so wie es dagegen manichäisch wäre, nur die Seelen der Glaubigen für unsterblich, die der Ungläubigen für sterblich zu halten. Daher wird der Glaube an Un-

sterblichkeit von Schleiermacher nur durch den Satz begründet, in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi sei auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten. Wird nun aber dabei zugleich behauptet, dass ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewusstsein an sich nicht angenommen werden könne, so fällt eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewusstseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher nichts anderes, als der Glaube, dass das durch Christus zu einem Sein Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewusstsein immer das Bewusstsein der Menschheit bleiben werde. Es folgt daher aus dem Schleiermacher'schen Satz nur die Fortdauer der Gattung, nicht aber die des Individuums, oder eben jene Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode, welche Schleiermacher als die fromme von der unfrommen unterscheidet. Diess ist die wahre Lehre Schleiermacher's über Glauben an Unsterblichkeit, so künstlich auch, wie besonders auch die Vergleichung der beiden Ausgaben zeigt, seine Darstellung sich wendet, das offen vor Augen liegende Geständniss wieder zu verhüllen. Es ist diess wohl zu beachten, damit man nicht glaube, die Läugnung der persönlichen Fortdauer, oder die Unfähigkeit, einen evidenten Beweis für sie zu führen, falle nur der Hegel'schen Philosophie

zur Last, und nicht schon der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die hierin schon ganz in die dritte Form der Eschatologie übergeht.

3. In der dritten, durch die neueste Philosophie gegebenen Form tritt das Jenseits vollends ganz gegen das Diesseits, das Transcendente gegen das Immanente zurück. Ebendesswegen wird nun auch diess nicht mehr blos zweideutig angedeutet, wie von Schleiermacher, sondern offen ausgesprochen, und dadurch begründet, dass, was das Jenseits sein soll, an sich schon im Diesseits enthalten sein soll. Auf diesem Standpunkt stehen neben der Hegel'schen Religionsphilosophie die Grundlehren der christlichen Dogmatik von Marheineke, und die Glaubenslehre von Strauss. Der Begriff der Auferstehung hat, wie Marheineke a. a. O. S. 388 sagt, seine Wahrheit allein an demjenigen, was sowohl in der geschehenen Auferstehung Christi, als in der zukünftigen Auferstehung der Todten das absolut Gegenwärtige ist. Der an sich noch ganz negative Gedanke der Unsterblichkeit gewinnt Inhalt und hat seine positive Wahrheit in der Lehre von der Auferstehung. Hiemit aber tritt die Auferstehung der Todten aus der scheinbaren Zukunft mit der Unsterblichkeit in die Gegenwart ein, denn, was nicht an sich ist, kann nimmermehr werden, sondern es ist allein das Werden dessen, was an sich ist, was sich als Zukunft heraushebt aus der Gegenwart, indem das Werden nothwendig das Nochnichtsein ebensosehr als das Sein an ihm hat. Sind also die Todten noch nicht auferstanden, so können sie auch nimmer auferstehen, nur weil sie an sich die Auferstandenen sind, werden sie auch auferstehen. Die Auferstehung ist der Aufgang des Geistes in sich, oder sie besteht darin, dass der Geist sich von allem, was nur Natur und ohne den Geist todt ist, sich unterscheidet, jenes als das Schwache und Niedrige, als seine Unehre und Verweslichkeit und sich dagegen als die Macht über die Natur und die Wandelbarkeit ihrer

Erscheinungen weiss. Als dieser ist er das einzelne, in seiner unendlichen Allgemeinheit und Herrlichkeit sich gegenwärtige Ich oder Bewusstsein, aus dem ihn umfliessenden und an seinem andern Selbst haftenden Tode erstanden. Ebenso sind (man vgl. Marheineke a. a. O. S. 389 f. Strauss a. a. O. S. 667) die Dogmen von Weltuntergang und Welterneuerung, wenn sie noch etwas bedeuten sollen, aus dem Jenseits in das Diesseits, aus der Zukunft in die Gegenwart hereinzuziehen. Dem in sich auferstandenen, zum wahren Leben erwachten Geist ist die alte Welt der Endlichkeit, dieses verworrene Aggregat von Erscheinungen und Ereignissen, diese Vorrathskammer sinnlicher Reize und selbstischer Anregungen untergegangen, und statt ihr eine neue verklärte Welt aufgegangen, die ihn im Mannigfaltigen überall das Eine erkennen, in den einzelnen Gütern wie Übeln das reine und höchste Gut fühlen, begehren und finden lässt. Wenn Michaelis vermuthe, die Seligen werden vielleicht noch etliche weitere Sinne zu den jetzigen fünfen bekommen, so haben wir diesen sechsten Sinn schon jetzt im vernünftigen Denken. Das Weltgericht ist subjectiv die Gegenwart des absoluten Geistes im Gewissen des Menschen, objectiv die Rechenschaft, die der Geist als menschlicher in der Geschichte der Menschheit dem absoluten Geist abzulegen hat, und zugleich dieses göttlichen Geistes Richterspruch über die Welt. Was das Gericht dem Einzelnen zuerkennt, ist Seligkeit oder Verdammniss; statt aber diese beiden Parallellinien in der nebelhaften Ferne einer gemeinten Zukunft in einander verschwimmen zu lassen, sind sie vielmehr beide in die Gegenwart zurückzubeugen, und die ewige Seligkeit ebenso als die absolute Affirmation des Guten, wie die ewige Verdammniss als die schlechthinige Verneinung und Nichtigkeits-Erklärung des Bösen zu fassen, worin dann die Wiederbringung als der beständige Hervorgang jener Affirmation aus dieser Negation von selbst schon enthalten ist. Was

endlich die Unsterblichkeit betrifft, an welcher dem modernen Ich so viel gelegen ist, in welcher es aber seine Unendlichkeit in falscher Weise fasst, um sich in ihr zu verendlichen, so kommt, was allein das Positive allem Negativen gegenüber ist, alles darauf an, dass die Unsterblichkeit nicht als etwas erst Zukünftiges, sondern als gegenwärtige Qualität des Geistes, als seine innere Allgemeinheit, seine Kraft, sich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, aufgefasst werde. Das Schleiermacher'sche Wort: mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in jedem Augenblick, sei alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen wisse.

Wir stehen hier in der Eschatologie auf dem äussersten Punkte, auf welchem eine der wichtigsten Zeitfragen liegt. Es kann nur einer künftigen Periode vorbehalten sein, darüber zu urtheilen, ob diese neueste Form der Eschatologie Bestand hat, oder selbst nur eine vergängliche Form des Bewusstseins ist. Ist die Geschichte die Kritik des Dogma, so kann nur die weitere Entwicklungsgeschichte darüber das entscheidende Urtheil sprechen.

Register.

A.

Abendmahl 10. 12. 23. 157 f. 160. 175. 238. 247 ff. 248. 614 ff. Ab. und Ubiquität 157 ff.
Accommodation 309. 413. 475. 483. 551 f. 556. 560. 561. 625.
Admonitio 161.
Agricola, Joh. 223 f.
Agricola, Steph. 262.
Albrecht, Herz. von Preussen 208 ff.
Alciati 92.
Alexandrinische Philos. 441. 551.
Allegorische Interpretation 551. 625.
Aloger 412.
Altdorf 295.
Altes und neues Testament, Verh. 70. 105. 192. 227. 443. Angriff auf A. T. 316. s. Exeg. Kanon. Religionsgeschichte des A. T. 553.
Alting 28.
Ammon 336. 385. 427. 476. 520. 541. 584. 625.
Amsdorf 123 f. 128. 219.
Amyraut 141 f.
Anabaptisten s. Wiedertäufer.
Andreä, Jac. 22. 107. 125 f. 127. 144. 160. 269. 273 f.
Anselm, Satisf.-Lehre 173. 547. 554 f.
Antinomismus 223. 225 f.
Antitrinitarier 13. 85 ff. 462. s. Unitarier.
Apokalypse 407. 411.
Apokryphen 58.
Apollonius von Tyana 34.
Apologetik 28 ff. 315. 359 ff.; des Supran. 391.
Apologie der C. A. 20. 52. 123. 131. 174. 194. 231. 238.
Apostel 413. 473. 612. 615. 625; über den Tod Jesu 551. 556. 561.
Arianismus 98. 456 f. 459. 462.
Arminianer 11 f. 15. 24. 44 f. 117. 141. 150; über Zeugniss des Geistes 56. Inspir. 65. 68. 421. Trinität und Christol. 98 f. 192. Tod Christi 190 f. 541. Sünde und Gnade 150. 484. Rechtf. 216 f. 545. Taufe 245. Abendmahl 277. Dogmat. Indifferenz 100. Exegese 104 f. Arm. und Socin. 190 f. 245.
Arnold 39.
Atheismus 35. 86. 315. 321. 395. 445.
Auctorität, Princip der, 34. 36. 38. 320. 456. 472. 605. 623.
Auferstehung 624 f.
Aufklärung 302 f. 315. 318 f. 484. 623.
Augsburg 195. 461.
Augsburger Confession 8. 19. 20. 22. 52. 85. 123. 131. 174. 193. 211. 262. 264. 280. 290. 294. Reichstag 53. 262.
Augusti 616.
Augustin und Augustinismus 114. 121 f. 131. 135. 292. 484. 486. 491. 547. 581.

B.

Baden, Theologen 169.
Bahrdt 303. 316 f.

Baier 27. 37 f.
Baptisten in England 618.
Basedow 302. 626.
Basel 244.
Baumgarten 422. 626.
Baur, F. Chr. 618 f.
Bayle 323 f.
Bekker, Balth. 113 f. 472.
Bellarmin 65. 236. 293.
Bengel 390. 598.
Bern 92. 263.
Bertling 611.
Beurlin 211.
Beza 140. 160. 270 f. 274.
Binder, Christ. 125.
Blandrata 92.
Blaurer 244.
Blondel 143.
Blount 34.
Böhme 386; Jacob 481 f. 500. 571.
Börner 614.
Böse, Joh. Georg, 572.
Böse, das, 109 f. 137. 480 f. 499 f. 510 f. 582.
Bolingbroke 315.
Bossuet 292.
Braunschweig 22. 39.
Bremen 270.
Brenz 160. 171. 209. 211. 256. 262. 268 f. 271 f. 273. 296.
Breslau 620.
Bretschneider 388. 541. 579. 583 f.
Brobio, Isaak 30.
Bucer 244. 262 f. 264. 266.
Buddeus 300. 541.
Büscher 54.
Bugenhagen 256 f.
Bullinger 160. 273. 293.
Busse, als Sacr. 238.
Buttstedt 614.

C.

Calixt 23 f. 25. 52 f. 62 f. 105 f. 133. 164. 275.
Calov 26 f. 54. 111. 146; über Offenb. 41 f. Inspir. 61.
Calvin 10 f. 27 f. Institutio 27 f. Lehre von Gott 73. 76 f. Christologie 169. 177. Tod Christi 176 f. 583. 585. Prädestination 74 f. 78. 135. 138 f. 142. 148. 287. 579. Sünde 135 f. Gesetz 227. Sacram. 233 f. 237. Taufe 241. 243. Abendm. 266. 268. 271. 274. 276. 616. Kirche 287. Über Seelenschlaf 293. Servet 90. s. Schleierm.
Calvinisten 24. 270 f. 273.
Cameron 141.
Campanus 85.
Canz 366.
Capito 263. 266.
Carlstadt 250 f. 253.
Carpov 366.
Cartesius 31. 320. 449. Cartesianer 35. 113. 472.
Castellio 140.
Chemniz 22. 26. 163. 208. 273.
Chiliasmus 294.
Christenthum, Verh. zu andern Religionen 28 f.; seine Vernünftigkeit 33; als natürliche Religion 361. Vernunftreligion 383. 386. Perfectibilität 377 f.; bei Servet 90. Bekämpfung 315 f. 364. Chr. und Dogma 453.
Christologie 11. 12. 19. 151 ff. 343. 458. 517 ff. 546; luther. 23. 160 f. 454. 621; reform. 159; der Socinianer 14 f. 92. 519. Servet's 87. Swedenborg's 465; des Stancarus 213. Ämter 173. 540. Erlösende Thätigkeit 176 f. 203. 210. 458. Zweiheit der Naturen 42. 156. 158. 160 f. 163 f. 204 f. 517. f. Communic. idiom. 156 f. 160 f. 176. 516. Unio 163 f. Ubiquität des Leibs 157. 159. 161 f.

252. 257. 260 f. 267. 272 f. 305. 621. κτῆσις, κρύψις, κένωσις 167 f. Stände 169.
Christus, Präexistenz 99. Tod 188 f. 551. 559 f. 596. Auferstehung 43. 67. 95. 156. 185. 293. 364. Teufelsaustreibungen 473 f. Versuchung 113. Höllenfahrt 170 f. Himmelfahrt 272. Unsündl. 518. 528. Anbetung 96. Chr. und Apollonius 34 f.
Chubb 315. 360. 362.
Chyträus 22.
Clarke, Sam. 456.
Classische Studien 13. 29.
Claudius aus Savoien 85.
Clerikus 421.
Coccejus 28.
Collins 314. 360.
Concordienformel 20. 21 f. 26. 28. 49. 51. 76. 130 f. 132. 144. 160. 161 f. 172. 174. 177 f. 204. 208. 214. 220. 226. 274. 304. 600.
Confessio tetrapolit. 262.
Consensus tigurinus 268.
Constanz 244. 262.
Corrodi 625.
Crell, Joh. 100. 190.
Curcellæus 216.

D.

Dämonologie 112 ff. 472 f.
Daillé 142.
D'Alembert 316.
Darmstadt 168.
Daub 339. 468 f. 480 f. 527. 567.
Davidis, Franz 96 f.
Deismus 31 f. 313 f. 317. 360 f. 618.
Denk 85. 228.
Deutschland 13. 18. 298. 304. 316 f. 411. 458. 485. 612.
De Wette 522. 560. 625.
Dialektik 16. 25. 184. 324.
Diderot 316.
Dietelmaier 541. 612.
Dionysius Areop. 111.
Döderlein 453. 496. 516. 517. 541. 553. 555. 626.
Dogma, seine Entwicklung 1 ff. 16. 18 f. 299. 355. 419. 453. 456. 459. 472. 484. 516. 609; ihre Aufgabe 359. Ziel 470; kathol. 9 f. 121.
Dogmatik, kathol. 606; calvin. 11. 27; luther. 18 f. 21 f. 23. 24 f. 26. 35. 60. 69. 72. 105. 111. 169. 275. 296. 393. 418. 453. 455. 497. 516; reform. 27. 275; socinian. 16. 68; supran. 392; rationalist. 602. 606.
Dogmengeschichte 9 f.
Doketismus 155. 160. 168.
Dreissigjähriger Krieg 169.
Dresden 169.
Dualismus 500.
Dürr 211.
Duns Scotus 75.

E.

Ebenbild Gottes 115.
Eberhard 303. 486 f. 490. 547 f. 573. 626.
Eck 195. 231. 291.
Eckermann 383. 460. 541. 627.
Elwert 420. 430 f. 434. 451.
Encyclopädisten 316.
Engel 111. 515.
England 34. 456. 485. 613. s. Deismus.
Episcopius 45. 56. 65. 69. 246. 421.
Erasmus 29. 119. 291.
Erhard 476.
Ernesti 307. 368. 414. 475. 540. 546. 615.
Eschatologie 290 ff. 623 ff.
Eudämonismus 301. 369. 491. 497. 546. 573.
Eusebius 58.
Eutychianismus 155.
Evangelien 415.

Evangelische K. Z. 571.
Exegese, der protest. Theol. 104 f. 307; der Socinianer 16 f.; des Supran. 391 f. 394. 397; krit. 400 f. 485; rationalist. 460 f. 488. 551; neuere 471.

F.

Farel 266.
Farmer, Hugo 474.
Feuerborn 166.
Fichte, J. G. 337 f. 339 f. 346. 370 ff. 380. 445. 525. 527. 532. 567. I. H. 470.
Ficinus, Mars. 29.
Flacius 123 f. 128. 219. Flacianer 209.
Flatt 374. 428. 454. 561.
Föderaltheologie 228.
Formula consensus 143.
Foster 613.
Franecker 39. 112.
Frank, Seb. 90 f. 229. 289.
Franken, Chr. 98.
Frankfurt a. O. 22. 213.
Frankreich und Franzosen 30. 315. 317; reform. Theol. 141. 143.
Frecht 244.
Freiheit des Willens 11. 79. 110. 482. 499. 512. 515. Fr. und Gnade 577 ff.
Friedrich III. von der Pfalz 271 f.
Friedrich der Gr. 302. 316. 368.
Funk 211.

G.

Gabler 400. 520.
Gale 613.
Gaussen 438.
Geist, heil. 58. 104. 457. Ausgang 107 f.; bei Servet 89 f. Zeugniss des h. G. 55 f. 439. 441. s. Inspirat.
Genf 140. 316. 438. 458.
Genfer Consensus 140.
Gentilis 92.
Gerhard 26. 36. 54. 58. 61. 77. 111. 146. 173. 238. 246. 281. 283. 290. 293. 296.
Gesenius 166.
Gesetz und Evangelium 70. 220. 222 f. Prot. Lehre vom G. 174 f. Gesetzeserfüllung 178 f. 204. 596. Dreifacher Nutzen 225 f.
Giessen, Theol. 166 f.
Glaube, protest. Begriff 5. 194. 200 f. 214. 228. 599. Glaube und Gnade 145 f. Glaube und Liebe 598. Glaube und Werke 15. 217 f. 596. Sacrament 238. Glaube und Wissen in der Scholastik 4; bei Spinoza 31. 322; in der protest. Theol. 102 f.; specul. Theol. 470.
Gnade 11. 19. 571 ff. Gnadenmittel 221 ff. 609 ff.
Gnostiker 481.
Göschel 537. 571.
Göttingen 454. 614.
Göze 310.
Gott, Lehre von, 19. 70 ff. 444 ff. Präscienz Gottes 79. Servet 87 f.
Gribaldi 92.
Grotius 29. 65. 186 f. 421. 541. 548. 553.
Gruner 459. 475. 627.
Grynäus 244.

H.

Häretiker 51.
Hafenreffer 166.
Hagen 90.
Hahn 396.
Hall 256.
Halle 459. 472.
Hamburg 171 f. 268. 365.
Hannover 54.
Hardenberg 270.
Hasenkamp 570.
Heberle 229.
Hecht 614.

Hedio 262.
Hegel 349 ff. 356. 388. 433. 444. 471. 479. Gott 446. 448. 589. Trinität 353. 469. Christol. 353 f. 532 f. Böses 510 f. 591 f. Freiheit 595. Versöhnung 567 ff. Gnade 586. Prädest. 593. H. und Schleierm. 351 f. 510. 512. 593. 604. Rechtf. 603. Kirche 608. Unsterbl. 631 f.
Hegelmaier 475.
Heidegger 143.
Heidelberg 270.
Heiden, Verdammung 486 f. 491. 495.
Heilmann 422 f. 427. 447. 461. 516.
Helmstädter Theologen 24 f. 27. 35. 38 f. 133. 222. 422. 611.
Helvetius 317.
Hengstenberg 398.
Henke 383. 427. 460. 492. 541. 550. 553. 602. 606. 616. 625. 627.
Heppe 127.
Herbert 31 f. 361.
Herboin 178.
Herder 440 f.
Hess, Joh. 256.
Hessen, Theol. 169.
Hesshuss 128 f. 130. 270. 272 f.
Hetzer 85.
Heumann 614.
Höck, Äpin 170.
Hofmann, Dan., in Helmst. 35. 38 f.
Hofmann, Melch. 85.
Hofstede 486.
Hollaz 146. 172.
Homilien, clement. 481.
Huber, Sam. 147. Ulr. 542.
Huet 30.
Hugel 124.
Hume 398 f.
Hunnius, Äg. 147 f.
Hutter 26.

I.

Jahrhundert, siebzehntes 24. 38. 62. 132. 246. 396. 451. 572; achtzehntes 298. 319. 420. 442. 451. 476. 612. 614. 619.
Jani 625.
Jansen und Jansenismus 122.
Jena 40. 124. 146. 222.
Jeremias, Patriarch 107.
Jesuiten 65. 122. 169.
Infralapsarier 140.
Ingolstadt 169.
Inspiration 59 f. 391. 420 ff. 612.
Interim 219.
Johann Friedrich v. Württemb. 168.
Johann Georg, Kurfürst 169.
Johannes, Ap. 413.
Jonas 262.
Joris 85.
Italien 13. 91.
Ittig 572.
Judenthum und jüdische Lehren 29 f. 87. 444. 458. 473 f. 476. 541. 551. 596. 612; heil. Bücher der Juden 405.
Judex 125.
Junkheim 574 f.
Jurieux 611.

K.

Kähler 385.
Kanon 54 ff. 401 ff.; des n. T. 415 f.
Kant 14 f. 331. 333 f. 341. 349. 370. 531. 576; über Religion 337. 339. 346. Offenb. 369 f. 372. 375 f. A. T. 444. Rational. 380. Wunder 399. Gott 445. 448. Trinität 468. Christol. 523. 526. 602. Moralprincip und der Teufel 478. Sünde 498 f. 500. 503. 505. 602. Versöhnung 557. 561. 562. 565. Gnade 577. Rechtfertigung 602. 604. Abendmahl 617. Unsterb-

lichkeit 623 f. Kantianer 479. 557. 625 f. Schleiermacher, K. und Hegel 604.
Katechismen Luth. 52.
Katholische Theologen und Lehren 39. 50. 58. 64 f. 70. 102. 111. 133. 195. 202. 236. 247. 421. 596. 600. 623.
Kemberg 472.
Kiddel 427.
Kiel 40.
Kinder, ungetaufte 491. 492 f. 495.
Kirche, kathol. 5 f. 50. 52. 114. 278. 292. 298; luther. 36. 52. 208. 290. 571; luther. und ref. 21. 160. 181. 222. 275. 614. 620. 622; griechische 107. Lehre von der K. 106. 277 ff. 605 ff. Zeugniss der K. über die Schrift 54 f. Lehramt 606.
Kirchenväter 26. 49.
Klaiber 570.
Klebiz 270.
Klein 385.
Knapp 553. 555.
König 27.
Königsberg 208 f. 212.
Körner 22.
Kortholt 40.
Kritik, bibl. 58. 65. 307. 471. 485; histor. 356 f. 400 ff. 415 f. 461.
Krug 377. 559.
Kryptocalvinismus 22 f. 147. 272 f. 305. 614.
Kryptopapismus 54.
Kryptosocinianer 295.

L.

Lange, Joach. 300.
La Place 143.
Laski, Joh. v., 268. 270.
Latermann 133.
Latitudinarier 34.
Leibniz 323. 325 f. 334. 366. 451. 459.
Leipzig 22. 124. 274. 291. 396. 572.
Lessing 309 f. 362 f. 365. 376. 419. 442. 466 f.
Liebner 538.
Limborch 30. 69. 140 f. 216. 235. 245 f. 277.
Lindau 262.
Loci 25. s. Melanchthon.
Locke 32 f. 360.
Löffler 548 f. 552.
Löwen 29.
Lohmann, A. Elis. 472.
Lücke 318. 470 f. 483 f.
Luther 21. 52. 85. 319; über Brief Jac. 57. A. T. 105. Inspirat. 59 f. Lehre von Gott 73 f. Christol. 157 f. 621. Werk Christi 174. Höllenf. 169. Urzustand 115. Freiheit 119. 123. Prädest. 138. Erbsünde 35. 129. Rechtf. 196. 209. Glaube und Werke 217 f. Gesetz 222. 228. Vernunft 35. Sacrament 230 f. 238. Abendmahl 10. 60. 157. 247. 258 f. 271. 274. 277. 619. Taufe 239. 241. Heiligenverehrung 111. Kirche 279 f. Fegfeuer 291 f. Weltende 296. L. und Erasmus 119. Carlstadt 251. Zwingli 134. 158 f. 258. 264. Calvin 135. 234. 237. 268. 277. Agricola 225.
Lutheraner 22. 23. 36 f. 39 f. 41. 44. 60. 70. 128 f. 145. 147. 163. 169 f. 174. 180. 204 f. 215. 222. 272. 274. 290. 304. 438. 613. 621 f. Luth. und calv. Prädest. 75 f. 144. 579.
Lutherische Lehre 11 f. 17. 18 ff. 23. 28. 203. 227. 596; luth. Orthodoxie 23. 212. 274. Zeloten 219. s. reform. L.

M.

Major 219. 225.
Manichäer 123. 482. 500. 630.

Mansfeld 128. 225.
Mantua 213.
Marbach 144.
Marburg 166. Religionsgespräch 262.
Marcion 160. 226.
Marheineke 469. 535. 585. 594. 608. 610. 626. 632 f.
Marmontel 486.
Martensen 483 f.
Martini 39.
Martyr 160.
Materialismus 315.
Maty 457.
Melanchthon 22. 85. 270. 273. Loci 19. 26. 71. 114. 218. 223. 238; über Trinität 100 f. 103. Christol. 171 f. Freiheit 118. 123. Gnade 126. Prädest. 138. Rechtf. 194. Glaube und Werke 218. 220. Gesetz 223. Sacrament 231. 238. Kindertaufe 242. Abendmahl 258. 264. 272. Kirche 287. Schule 126. s. Philippisten. Agricola u. Mel. 224. Osiander u. M. 209 f.
Memmingen 262.
Menius 219.
Menken 570 f.
Menzer 166.
Merkel 412.
Messe 247.
Messias 33.
Meth 294.
Methode, synthet. u. analyt. 25 f. 28. Föderalmethode 28.
Michaëlis 441. 453. 496 f. 498. 541. 553. 627. 633.
Mislenta 133.
Möhler 600.
Mörlin 208 f. 212. 225.
Molina 122.
Montanisten 289.
Morgan 315.
Mornay du Plessis 29.
Morus 427. 453. 516. 541. 555.
Mosheim 626.
Müller, Gottl., Propst 472.
Müller, Jul. 513 f. 538 f.
Muhamedanismus 29. 87. 433. 458.
Musäus 40. 41. 62 f. 125. 128. 146.
Musculus 22. 213. 263.
Mystiker 24. 50. 90. 228. 289. 308. 318. 481.
Mythus und myth. Ans. 357 f. 401. 520.

N.

Naumburg 274.
Nestorianismus 210. 214. 517.
Neustadt in der Pfalz 161.
Nicolai 302.
Nicolai, Melch. 166.
Nicolaus de Cusa 171.
Niederlande 140. 457. 613.
Niedersachsen 268. 273.
Niethammer 378. 476.
Nitzsch 348. 398. 470. 570. 600. 626. Georg 612.
Nürnberg 90. 208.

O.

Oeder 411. 415.
Oekolampadius 254 f. 258. 262. 264. 276.
Offenbarung 14. 31 f. 366 ff. O. u. Vernunft 32 f. 103. 313. 322. 326 f. 360 ff.
Orelli 390.
Osiander, A., Christol. 151 f. 177 f. 205 f. Rechtf. 203 f. 207. 213. Osiandr. Streit 208 ff.
Osiander, Luc. 166.
Osterode 210.
Ostorod 294.
Otto, Ant. 225.

P.

Pajon und Pajonismus 222. 611.
Pantheismus 90. 340. 396. 445. 471. 538.

Pascal 30.
Passah 621.
Paulus, Apostel 216. 407. 551. 596. Briefe 417.
Paulus, Dr. 400 f. 596. 616. 625.
Pelagianismus 119. 121 f. 149. 301. 491. 580. 584. 611.
Pelt 442.
Peter d'Ailly 248.
Pfaff 132. 300. 422. 542. 615.
Pfalz 271.
Pfeffinger 123.
Philipp, Landgraf 256.
Philippisten 23.
Philosophie und Theol. 30 f. 37 f. 40. 81. 155. 312. 319 ff. 444 f. 451. 461. 466. 470. 476. 483. 498. 526. 608. 623; bei Schleiermacher 345 f. 348.
Philostratus 34.
Pietismus 299. 305. 317.
Piscator 178 f. 182.
Planck 125.
Platonismus 453.
Plitt 613.
Poach 225.
Polen 213. 244.
Polemik 16. 21. 24. 27. 28. 54. 268. 299. 304.
Pomeranus s. Bugenhagen.
Popularphilosophie 332. 369. 517.
Prädestination 11. 74 f. 78. 118. 128. 135. 138 ff. 287. 577 ff. 593.
Preussen 208 f. 612.
Priestley 625.
Protestantismus und Katholicismus 5 f. 10. 12. 15. 17. 21. 50 f. 52 f. 58. 64. 115 f. 117 f. 120. 193. 196 f. 214. 237. 280. 319. 597. 605. 623. Pr. und Scholastik 25 f. 102. 173. Pr. und Socinian. 17. Ursprung und Wesen 18 f. 20. 71. 73. 77. 100. 112. 193. 222. 227. 284. Princip 70 f. 118. 313. 319. 358. 605. Protest. Theologen über Gotteserkenntniss 77. Eigenschaften Gottes 81 f. Trinität 101. 453 f. Gott und Welt 109 f. Anselm und die protest. Theol. 173 f.

Q.

Quenstedt 27. 37 f. 44. 54 f. 61. 63. 111 f. 131 f. 146. 176. 246. 282. 296.

R.

Rakau, Catech. 215. 244. 276.
Rathmann 221.
Rationalismus 14. 17. 35. 43. 277. 302. 331 f. 340 f. 383 f. 428. 443. 460. 491. 500. 519 f. 550. 566. 576 f. 596. 601 f. 605. 609. 616. 623. 625; histor.-krit. 342. 380 f. 561; ästhet. 522; supranat. 360. 385. R. und Supran. 388 f. 497. 606. R. u. Schleierm. 343 f. 347.
Rationalisten, Name 35.
Rechenberg 572.
Rechtfertigung 8. 192 f. 596 f.
Reflexionstheologie 388. 394. 577. 623.
Reformation 1 f. 12 f. 15. 35. 49. 81. 100. 114. 117. 193. 230. 241. 247. 277 f. 297. 311. 313. 319. 418. 491. Reformationsfest 1817 578. 620.
Reformatoren 12 f. 16. 17. 19. 35. 49. 85. 100. 118. 138. 213. 232. 237. 239. 242. 247. 277. 288. 293. 584; schweizerische 254. 262 f. 291.
Reformirte Lehre 10 f. 12. 21. 23. 27 f. 39 f. 133 f. 160 f. 170. 181. 222. 232. 235. 246. 275. 287. 621; über A. und N. T. 70. 227; ref. und luth. Lehre 21. 23. 144 f.

148. 157. 227. 247. 614 f. 619. Einigungsversuche 578 f.
Regensburg, Relig.-Gespräch im Jahr 1541 196.
Reiche 612.
Reimarus 365.
Reinboth 108.
Reinhard 385. 397. 496. 541. 553. 576. 626 f. Laur. 613.
Religion bei den Socinianern 14 f. 41. Deisten 32. 35. 314. 360 f. Voltaire 316; natürliche 318. 361. 366; positive und die Philosophie 337. 365; subj.-pract. Auffassung 368 f.
Remonstranten s. Arminianer.
Reuseh 366. 452. 459.
Ribov 366.
Röhr 342. 380 f. 519 f.
Rostock 22. 572.
Rousseau 316.
Rudelbach 437. 622 f.
Ruperti 616.

S.

Sabellianismus 458 f. 461.
Sachsen, Kursachsen 26. 273. Herzogthum 124; sächs. Theol. 169.
Sack 398.
Sacramente 10. 196. 221. 229 ff. 279. 609; des alten und neuen Testaments 70. 238.
Sartorius 584.
Satisfaction 14. 173 ff. 542. 545 f. 547 f. 550.
Saumur 141. 143. 222.
Savonarola 29.
Scheibel 620 f.
Schelling 338 f. 349. 433. 445. 468. 479. 500. 524 f. 567. 593.
Schilling 39.
Schlegel 459.
Schleiermacher 349. 351 f. 388. 583. Kritik des neuen T. 417. Schrift und Kanon 418 f. 432. A. T. 444. Inspiration 429. Theol. System 341 ff. Christl. Bewusstsein 347. 351. 442. 506. Gottesbegriff 445. 448. 450. 527. 531. Gott und Welt 48. 396. Wunder 400. Weissagungen 398. Dämonol. 482 f. Trinität 469 f. Christol. 343. 345. 355. 433. 510. 527 f. 538. 603. 631. Sünde 497. 500 f. 512. Versöhnung 505. 508. 541. 562 ff. Gnade 504 f. 509. 579 ff. 593. Rechtf. 599 f. 601. 603. Kirche 419. 606 f. 610. 629. Saerament 609. Abendmahl 617. Eschatol. 628 ff. 634. Reden über Religion 347. S. u. Spinoza 345 f. S. u. Kant 346. 505. 531. Calvin 585. Schüler Schl.'s 398. 430.
Schlosser 613.
Schmalkaldner Artikel 52. 111. 196. 292.
Schmalz, Val. 293. 295.
Schmid 336.
Schneckenburger 415.
Schnepf 124. 256.
Schöpfung, Lehre von, 109 f. 471.
Scholastik 1 f. 24 f. 26. 27. 71. 102. 173. 294. 441. 491; nach der Reformation 28. 101. 299.
Schott 386. 541. 625. 627.
Schrift, Lehre von, 26. 48 ff. 401 ff. 610; bei Seb. Frank 91. Affectiones 69 f. Princip der Schrift 6 f. 10. 12. 24. 36 f. 39 f. 51. 72 f. 83. 104. 106. 113. 221. 288. 297. 300. 320. 342. 393. 457. 486. 623; im Supran. 390. 605; neuste Theologen 419. s. Tradition.
Schubert 366. 611. 626.
Schulthess 578. 616.
Schulz 620.

Schwäbische Theologen 256.
Schwarze 553. 556.
Schweiz 13. Theol. 270. s. Reformatoren.
Schwenkfeld 151. 153 f. 203. 206 f. 243. 265. 289. Schwenkfeldianer 50. 277. 294.
Seiler 456. 496. 518. 553. 555.
Selnecker 22.
Semipelagianismus 126 f.
Semler 300 f. 307 f. 365. 393. 403 ff. 411 ff. 418. 427. 440. 444. 453. 472 f. 485. 491.
Servet 13. 86 f. 151. 153. 243. 463.
Shaftesbury 315. 360.
Siebenbürgen 96.
Silberschlag 459.
Simon, Rich. 58. 65.
Socinianer 14 f. 17. 24. 40. 41. 43 ff. 67. 313 f. 360. 462. Polemik 100. Exegese 104 f. Inspirat. 65. 68. 421; über Zeugniss des Geistes 56. Wunder 67. Gesetz 70. Gotteserkenntniss 77. Lehre von Gott 78 f. Trinität 93 f. 151. Christol. 99. 153. 519. Urzustand 116 f. Sünde und Gnade 149. 484. Versöhnung 181 f. 188. 192. 445. 555. 559. Rechtf. 214 f. Taufe 244 f. 612. Abendmahl 275. Eschatol. 293.
Socinus, Läl. und Faustus 13 f. 56. 65. 67. 79 f. 92 f. 96. 117. 149. 183. 189 f. 215. 244. 276. 294. 296.
Socrates 486. 547.
Soner, Ernst 295.
Sorbonne 486.
Souverain 453.
Spalding 318. 573.
Spanheim 142.
Spanien 13.
Spener 199. 572.
Spinoza 31. 35. 58. 315. 320 f. 345. 361. 421. 422. 445 f. 469; über Wunder 45 f. 398.
Staat und Kirche 606. 608.
Stäudlin 336. 541. 559.
Stancarus 213.
Steinbart 302. 546 f.
Steudel 389. 435. 515. 570.
Stier 571.
Storr 303. 373. 391 f. 414. 428. 448. 455. 492 f. 519. 541. 553 f. 576. 597. 605. 609. 616. 626 f. Storr'sche Schule 391. 394. 555. 598. St. und Socinianer 519.
Strafe, Begriff 546 ff. 557.
Strassburg 144. 244. 262.
Strauss 356 f. 365. 394. 432 f. 446. 449. 471. 483. 520. 535. 566. 586. 604. 608. 617. 618. 633.
Strigel 26. 124 f. 127. 128 f.
Studien und Kritiken 471.
Stuttgart, Synode 1559, 271.
Sünde, Lehre von, 8. 19. 72. 111 114. 128 ff. 484 ff. 539. 592 f. Sündenvergebung und Tod Jesu 555. 559. s. Rechtf.
Süskind 392. 557.
Supralapsarier 141.
Supranaturalismus 14. 43. 68. 340. 342 f. 382. 388 f. 400. 427. 448. 492 f. 518. 520. 528. 553. 557. 576 f. 598. 605. 609. 616. 623. 626. S. u. Schleierm. 343 f. 347; moderner S. 497; ration. 385 f. 389. S. und kirchl. Syst. 553.
Sulzer 625.
Swedenborg 442 f. 461. 463. 597.
Symbole, der luther. Kirche 8. 19. 28. 49. 51. 121. 174. 198. 280. 292. 605; reform. 28. 140. 144. 162; altkathol. 51 f. 53. 451.
Symbolik 9. 27.
Symbolische Ansicht 383. 522. 559. 609. 612. 615 f. 619.

Symbolum apost. 27.
Syncretismus 23 f. 27. 305. 622.
Synergismus 124 f.
Syngramma suevicum 256.
Synoden, alte 53. Tridentiner 8 f. 50. 58. 111. 121. 195. 201. 236. 292. 298; von Alençon 141. Charenton 142. Dordrecht 11. 28. 141. s. Stuttg.
System, kathol. 9. 64. 193. 198. 201; protest.-luth. 18 f. 24 f. 72. 84. 105 f. 193. 217.
Système de la nature 317.

T.

Tafel 597.
Taufe 238 f. 609. 612 f.; Kindertaufe 613.
Tauler 91.
Taylor 485.
Teller 303. 377. 460. 475.
Terministischer Streit 572.
Teufel, Lehre von, 112 f.; Teufelsbesitzungen 472 f.; Existenz 476; Deduction 480 f.
Theismus 396.
Theodicee 323. 507.
Theologie s. System. Princip der luth. Th. 36; bei den Arminianern 45; deutschprotest. 298 f. 317. 485. „deutsche Th.“ 91; biblische 105. 392. 475. 484; natürliche 366. 427.
Theologische Streitigkeiten 20. 24. 124 f. 166 f. 208 ff. 219 f. 223 f. 258 ff. 304 f. 572.
Thiess 400.
Tholuck 438 f.
Thomas von Aquino 110. 248.
Thomasius 472.
Thumm 166.
Tieftrunk 336. 372. 557. 559.
Timann 270.
Tindal 315. 360. 361.
Tittmann 395. 601.
Töllner 366 f. 369. 423 ff. 440. 458. 488. 542 ff.
Toland 34. 360.
Tradition 50. 53. 58. 64 f. 106. 111. 442.
Transsubstantiation 247. 260. 263.
Trinität 12 f. 14. 19. 29. 38. 83. 85 ff. 314. 353 f. 451 ff. 517.
Tritheismus 86.
Troschel 612.
Tübingen 22. 92. 107. 125. Theol. 166 ff. 211. 475. Schule 373. 391. Religionsgespräch im J. 1535 244.
Twesten 348. 430. 437.
Tzschirner 384.

U.

Ubiquitätslehre 305. s. Christol.
Ullmann 348. 397.
Ulm 244.
Union 620.
Unitarier s. Antitrinitar.; anabaptist. 244.
Universalisten, hypothet. 141.
Urlsperger 461.
Ursinus 28.

V.

Vatke 513. 586 ff.
Vedel 39 f.
Vernet 458.
Vernunft und Glaube 13. 31. 102 f. 270. 313. 324. 331. 341. 363. 451. 455. 605. s. Offenbarung; pract. V. 335 f. 338. 369. 445. 557. V. und Schrift 50.
Versöhnung 173 ff. 540 ff.
Vincentius 53.
Vitringa 613.
Viret 266.

Vives 29.
Völkel 294.
Voltaire 315.

W.

Walch 39. 612. J. G. 614.
Wall 613.
Walther 64.
Wegscheider 342. 383. 428. 460. 500. 520. 541. 550. 561. 606. 616. 625. 627.
Weigel 294. Weigelianer 24. 50.
Weimar, Colloqu. 124 f. 127 f.
Weismann 300.
Weissagungen 361. 379 f. 421.
Weisse 470.
Westphal 268.
Wettstein 474.
Whiston 360. 613.
Whitby 485.
Wiedertäufer 228. 241. 277. 288 f. 294.
Wigand 125. 128 f. 274. 293.
Winkelmann 166.
Wissowatius 40.
Wittenberg 124. 147. 219. 222. 224. 272. 273 f. 572. Concordie 263.
Wolf und Wolf'sche Philosophie 327. 334. 366. 369. 445. 447. 451 f. 459. 542.
Wolfenbüttler Fragmente 310. 313. 362 f. 365.
Woolston 315. 360.
Wort Gottes und Schrift 56 f. 221 f. 391. 404. 417. 440. 609 f. Wort und Sacrament 279. 610.
Württembergische Theol. 107. 147. 160. 209. 211. 244. 269. 271 f. 273.
Wunder 14. 45 f. 67 f. 329. 343. 345. 360. 395 f. 398 f. 426 f. 448. 573.

Z.

Zanchius 144.
Zeller 135. 160. 233. 379. 395. 447. 516. 587.
Zürich 268.
Zwickauer Schwärmer 228.
Zwingli 10. 27. 264; über Erbsünde 133 f. 139; Prädestination 139. Christologie 158. Gesetz 227. Sacrament 232 f. 235. Taufe 241. Abendmahl 247. 253 f. 258 f. 261 f. 266. 275 f. 616. Fegfeuer 291.

Druckfehler.

Seite 128 Linie 4 von oben streiche das Komma nach Tilemann.
— 171 — 13 von oben lies Höllenfahrt statt Himmelfahrt.
— 212 — 4 von unten lies Andr. statt Ander.
— 268 — 2 von unten lies seinen statt seine.
— 497 — 6 von oben lies Nützlichkeitstheorie statt Möglichkeitstheorie.
— 511 Columnentitel lies Hegel statt Schleiermacher.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01251 2531

Date Due

JUN 15 1971